Typologie

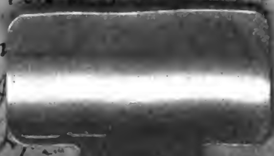


Hebr. 5,11. ... 438.

... pag. 241. f.

... Cael. Pi-

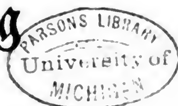
... in 4.



Freimüthige Untersuchung über die Typologie

von

D. Johann Wilhelm Rau.





Erlangen,
bei Johann Jakob Palm 1784.

Dem

Durchlauchtigsten

Fürsten und Herrn,

Herrn

Christian Friedrich Karl Alexander,

Marggrafen zu Brandenburg, in Preussen, zu Schlesien, Magdeburg, Kleve, Jülich, Berg, Stettin, Pommern, der Kassuben und Wenden, zu Mecklenburg und zu Krossen Herzoge; Burggrafen zu Nürnberg ober- und unterhalb Gebürgs, Fürsten zu Halberstadt, Minden, Kamin, Wenden, Schwerin, Ratzeburg und Mörs; Grafen zu Glatz, Hohenzollern, der Mark, Ravensberg und Schwerin; Herrn zu Ravenstein, der Lande Rostock und Stargard; Grafen zu Sayn und Wittgenstein, Herrn zu Limpurg 2c. des löblichen Fränkischen Kreises Kreis-Obristen und General-Feld-Marschall; Ihro Römisch Kaiserl. Majestät General-Major; Ihro Königl. Preuss. Majestät General-Lieutenant, auch Obristen über drei Kavallerie-Regimenter 2c.

Meinem gnädigsten Fürsten und Herrn.

Durchlauchtigster Marggraf,
Gnädigster Fürst und Herr,

Das gnädigste Wohlgefallen, womit Ew. Hochfürstl. Durchlaucht die wissenschaftlichen Beschäfftigungen der sämtlichen Lehrer auf der Friedrichs-Alexanders-Universität zu bemerken geruhen, macht mich so kühn, Höchstdenenselben gegenwärtige geringe Schrift unterthänigst zu überreichen; und ich wage es, zu hoffen, daß, so sehr sie auch von derjenigen Vollkommenheit entfernt ist, die ich ihr geben zu können gewünscht hätte, sie doch von Ew. Hochfürstl. Durchlaucht als ein Opfer des unterthänigsten Dankes und der Huldigung ~~huldreichst~~ werde angenommen werden. gnädigst

Die

Die Vorsehung wache über Höchstdero theuerstes Leben, und lasse Sie noch lange das Muster weiser Regenten, und die Freude aller Ihrer Unterthanen seyn.

Ich beharre in tiefster Devotion

Ew. Hochfürstl. Durchlaucht

Erlangen,
den 30. Jänner
1784.

unterthänigst = treu = gehorsamster
Johann Wilhelm Rau.



Vorrede.

Was ich als "freimüthige Untersuchung über die Typologie" ankündige, ist eigentlich ein Versuch, darzuthun: daß es an zulänglichen Gründen fehlt, messianische Vorbilder in den Schriften alten Testaments anzunehmen. Ich wage es also freilich, gegen eine Meinung zu schreiben, welche seit langer Zeit von gelehrten, berühmten und verdienstvollen Männern geglaubt worden ist, auch noch immer von sehr vielen geglaubt und vertheidiget wird. Indessen habe ich keinen von denen, gegen deren Vorstellungen meine Untersuchung gerichtet ist, wissentlich beleidiget, oder Jemandes Verdienste herabzuwürdigen gesucht. Es ist mir schon schwer geworden, die Namen einiger noch lebender berühmter Gelehrten, die ich zum Theil als meine Lehrer verehre, da anzuführen, wo ich ihnen nicht beistimmen konnte. Ich habe sie daher auch verschwiegen, wo es mir thunlich zu seyn schien.

Nicht alle Schriftsteller, welche sich mit der Typologie beschäfftigen, habe ich lesen können. Es sind daher auch vielleicht einige typologische Beweise von mir mit Stillschweigen übergangen worden. Doch zweifle ich, ob sie wichtiger seyn werden, als diejenigen, auf deren Prüfung ich mich eingelassen habe. Wiewol also meine Schrift auf Vollständigkeit nicht Anspruch machen darf: so befürchte ich doch nicht, daß ich etwas möchte vorbeigelassen haben, welches unter die Hauptbeweise für die Typologie gerechnet werden könnte. Alle Personen, Geschichten, Gebräuche u. deren im alten Testament Erwähnung geschieht, und die von Einigen für vorbildlich gehalten worden sind, einzeln anzuführen, gehörte nicht in meinen Plan. Ich wollte mich zuvörderst auf die Prüfung der, aus der Schrift selbst genommenen, Beweise sowohl für die Typologie überhaupt, als für einzelne Vorbilder einlassen: folglich konnten manche

Dinge

Dinge übergangen werden, die man sonst in typischen Schriften aufzustellen pflegt, z. B. die Freistädte der Israeliten, die blühende Ruthe Aharon's, der goldene Leuchter und andere Geräthe der Stiftshütte, weil man entweder gar keine biblischen Beweise für ihre vorbildliche Bestimmung anführen kann, oder weil solche von der Art sind, daß ihre Unzulänglichkeit bereits aus den, bei andern Gelegenheiten gemachten, Erinnerungen zu erhellen scheint.

Zu den neuesten Versuchen, die dunkle Erzählung vom Jonas aufzuklären, wovon S. 129. geredet wird, gehören auch noch diejenigen, welche vom Hrn. R. Michaelis (Uebersetz. des A. T. Th. XI. Anmerkk. S. 101. ff.) und vom Hrn. Hofr. Eichhorn (Einleit. ins A. T. Th. III. S. 326. ff.) angestellt worden sind. Daß ich den ersten nicht genannt habe, ist ein Versehen. Den letzten konnte ich nicht anführen, weil damals seine Meinung dem Publikum noch nicht bekannt war. Diese beiden Versuche sind gegen diejenigen gerichtet, welche die Erzählung vom Jonas für eine wahre Geschichte halten. Dieß habe ich bei meiner Vorstellung davon zwar auch vorausgesetzt; allein die Leser werden leicht bemerken, daß ich über einen Punkt, der auf allen Seiten Schwierigkeiten hat, nicht gerne entscheidend sprechen wollte. Ich legte also die gewöhnliche Vorstellung zum Grunde, jedoch ohne genau zu bestimmen, wie viel, oder wie wenig historische Wahrheit seyn könnte. Ich glaube, dadurch auch den Schein von Parteilichkeit vermieden zu haben. Denn offenbar würde mir die Entkräftung des Beweises, daß Jonas im N. T. für ein Vorbild erklärt werde, leichter geworden seyn, wenn ich die Erzählung von ihm als eine lehrende Fabel hätte betrachten wollen.

Uebrigens hoffe ich, daß mich solche Leser die nicht mit mir übereinstimmen können, oder mich auf Irrwegen finden, billig und schonend beurtheilen werden. — Erlangen am 30sten Jänner 1784.

Ver-

Verzeichniß des Inhalts.

Ismael

Verzeichniß des Inhalts.

Anzeige einiger erheblichern Druckfehler.

Seite 5. Z. 17. setze nach stehen ein Komma. S. 42. Z. 27. lies Statt. S. 76. Z. 8. l. Hebr. 10, 1. S. 117. Z. 21. l. levitische. S. 159. Z. 26. l. dunkles. S. 186. Z. 11. l. Opfern. S. 189. Not. Z. 2. ff. l. διερμηνευ. S. 190. ff. Z. 12. l. Ysop. S. 199. Z. 11. l. 2. B. Mos. 28, 38. S. 223. Z. 15. setze nach suchen ein Semikolon.



Einleitung.

Von den Vorbildern überhaupt.

§. 1.

Symbolische Sprache.

Wenn man, um Andern seine Gedanken mitzutheilen, sich solcher willkührlichen Zeichen bedient, welche in das Auge fallen, und mit der bezeichneten Sache eine gewisse Aehnlichkeit haben: so werden die Zeichen selbst Sinnbilder, Symbole, oder auch Typen genennt; hingegen die aus dem Gebrauch derselben entstehende Sprache heißt die sinnbildliche, symbolische, oder typische Sprache. Wie diese Sprache von der Wortsprache unterschieden sey, ist nicht schwer zu erkennen. Worte sind nicht ins Auge fallende, sondern hörbare Zeichen der Gedanken, und haben mit diesen

gewöhnlich keine Aehnlichkeit *). Und ob man gleich die Worte auch schreiben und folglich in sichtbare Zeichen der Gedanken verwandeln kann: so wird doch dadurch die vorhin gegebene Erklärung von der sinnbildlichen Sprache um so weniger umgestoßen, je gewisser es ist, daß Worte, wenn sie geschrieben werden, nur mittelbare Zeichen der Gedanken sind, indem sie den Laut ausdrücken, welchen die Gewohnheit zur Bezeichnung der letzten eingeführt hat **).

§. 2.

Lehr= Denk= und Vorbilder.

Durch Hülfe der sinnbildlichen Sprache kann man, wie durch die Wortsprache, theils allgemeine Wahrheiten bezeichnen, theils an vergangene Begebenheiten erinnern, theils künftige Dinge vorher verkündigen. In einem jeden dieser drei Fälle erhält das Sinnbild einen eigenen Namen. Wenn es gebraucht wird, eine allgemeine Wahrheit, zu welcher Klasse sie auch gehören mag, anzuzeigen: so

*) Diejenigen Worte, welche den natürlichen Laut einer Sache nachahmen, und welche man ονοματοποιητικα zu nennen pflegt, machen eine Ausnahme: z. B. flüstern, zischen, rauschen, sibilare, murmurare, s. w.

**) S. Hrn. Ritter Michaelis Entwurf der typ. Gottesgel. nach der zwoten Aufl. S. 3.

so wird es Lehrbild genennt. Ein Lehrbild war also z. B. der unter den Israeliten eingeführte Gebrauch, daß der, welcher ein blutiges Opfer darbrachte, die Hände auf den Kopf des Thieres legen mußte. Dadurch sollte dem Opfernden die Wahrheit eingeprägt werden: daß er ein Sünder sey und den Tod verdiene, den nun das Thier leiden müsse. 3 B. Mos. 3, 2. 8. 13. vergl. Kap. 16, 21. 22. *) Ein Sinnbild, welches zur Absicht hat, das Andenken an eine vergangene Begebenheit zu erneuern, heißt Denkbild. Von dieser Art war z. B. die den Israeliten befohlene Feier des Laubhüttenfestes, wodurch sie an ihre Wanderungen in der arabischen Wüste sollten erinnert werden. 3 B. Mos. 23, 33—43. Ein Sinnbild endlich, wodurch irgend eine künftige Sache vorher verkündiget wird, pflegt Vorbild, oder auch Typus **) genennt zu werden. In

*) Diese Stelle enthält den Beweis für die Richtigkeit der angezeigten Erklärung. Am grossen Versöhnungstage nämlich sollte Aharon seine Hände auf den Kopf des lebendigen Ziegenbocks legen, alle Vergehungen der Israeliten auf ihn bekennen und auf dessen Kopf legen, sodann ihn ins freie Feld führen lassen, daß solchergestalt der Bock alle ihre Schulden mit sich in ein fremdes Land trüge.

**) Das griechische Wort τυπος ist dem Gebrauch nach von weiterer Bedeutung, als das teutsche Vorbild. Vorbild

diese Klasse ~~gehören~~ die sogenannten prophetischen Handlungen, welche in der Absicht unternommen worden sind, damit sie einen Theil der Zukunft abbilden und vor dem Erfolg ~~bekannt~~ machen sollten. Sie werden auch vorbildliche und typische Handlungen genennt. Jeremias z. B. trug auf Gottes Befehl ein irdenes Gefäß ins Thal Hinnom, zerbrach es in Gegenwart der Vornehmsten des Volks und der Priester, die mit ihm gegangen waren, und kündigte dabei an: daß die Stadt Jerusalem gleich diesem Gefäß würde zerstöret und das Thal Hinnom mit Leichen angefüllet werden. Jerem. 19. Ein hieher gehöriges Beyspiel aus dem N. T. wird Apostelg. 21, 10. 11. erzählt. Als Paullus im Begriff stund, von Cäsarea nach Jerusalem zu reisen, kam ein Prophet aus Judäa, mit Namen Agabus zu ihm, nahm des Apostels Gürtel, band dessen *) Hände und Füsse damit, und

**) Jenes ist oft so viel, als Sinnbild überhaupt, und faßt alles in sich, was sonst Lehr-, Denk- und Vorbild heißt. Doch nach dem unter den Theologen gewöhnlichern Sprachgebrauch sind Typen und Vorbilder gleichvielbedeutende Ausdrücke, und ich werde sie auch in der Folge als solche ansehen. Von den biblischen Bedeutungen des Wortes τυπος werde ich unten zu reden Gelegenheit haben.

*) Es ist einigermassen zweifelhaft, ob der Prophet seine eigenen, oder des Apostels Hände und Füsse gebunden

sprach dabey diese Worte: "So redet der heilige Geist: den Mann, dem dieser Gürtel gehört, werden die Juden zu Jerusalem eben also binden, und den Händen der Heiden überliefern." *) #

§. 3.

Vorbilder in engerer Bedeutung.

Ausser der eben erwähnten allgemeinen Bedeutung, in welcher das Wort Vorbild genommen wird, braucht man es gemeiniglich in einer eingeschränktern und denkt sich unter Vorbild besonders ein solches Sinnbild, wodurch entweder die Person, oder das Amt und die Wohlthaten des künftigen Messias seyen vorherverkündiget worden. Nicht auf die Person oder das Amt des Messias allein würde es ankommen; sondern auch andere wichtige Wahrheiten, welche Theile seiner Religion sind und mit ihr in näherer Verbindung stehen, würden, wie Hr. Michaelis **) mit Recht erinnert

den habe, weil man im griechischen Text V. 11. entweder αὐτȣ, oder αὑτȣ lesen kann. Die letztere Aussprache scheint mir indessen den Vorzug zu haben. Denn es ist nicht wohl begreiflich, wie Jemand seine eignen Hände und Füsse selbst binden könne.

*) Andere Beispiele von prophetischen Handlungen findet man Jes. 20, 1. ff. Jerem. 13, 1. ff. K. 16, 2. 5. K. 27, 2. ff. K. 51, 63. f. Ezech. 12, 3. ff. K. 24, 3. ff. u. a. m. O.

**) a. a. O. S. 55. ff.

— Indessen sind solche prophetische Handlungen an sich selbst nicht [illegible] Vorbilder. Denn sie haben ihren Grund in der Sitte der alten Welt, mit mündlichen Vorträgen auch gewisse Handlungen zu verbinden, um jene eindrücklicher zu machen. Dergleichen bildliche Handlungen konnten daher auch unternommen werden, wenn man etwas Gegenwärtiges oder [illegible] allgemeine Wahrheiten ausdrücken wollte.

innert, verdient haben, Gegenstände der Vorbilder zu werden, wenn es Gott sollte gefallen haben, diesen Weg zu wählen, um die neutestamentliche Oekonomie vorher bekannt zu machen. Nur solche Wahrheiten würden hier ganz ausgeschlossen werden müssen, welche denen, die durch Vorbilder unterrichtet werden sollten, schon bekannt waren. Denn dergleichen Wahrheiten sind nicht Gegenstände der Vorbilder, sondern der Denkbilder. (§. 2.) Wenn es nun solche Vorbilder im eingeschränktern Sinne, welche einen Theil des messianischen Reiches vor seiner Errichtung bekannt machen sollten, wirklich giebt: so würde man sie, um sie von andern zu unterscheiden, vielleicht am bequemsten messianische Vorbilder nennen können.

§. 4
Vorbilder als Weissagungen betrachtet.

Nach der eben gegebenen Erklärung müssen alle Vorbilder unter die Weissagungen gerechnet werden. Eine Weissagung kann mit Worten vorgetragen; sie kann aber auch in Sinnbilder eingehüllet werden. Weissagungen dieser Art können dann bequem bildliche, oder symbolische Weissagungen genennet werden *). Wenn von Typen in der engern Bedeutung, oder von messianischen Vorbildern die Rede ist: so kann und muß man sie unter die messianischen Weissagungen rechnen. Diese Vor-

*) Man nennt sie auch vaticinia realia.

Vorstellung scheint für die unten anzustellende Untersuchung vorzüglich brauchbar zu seyn, und ich werde mich daher auch hauptsächlich an sie halten müssen. Ein messianisches Vorbild wäre also — daß ich noch eine andere, dem jetzt erwähnten Charakter angemessene, Erklärung beifüge —, eine symbolische Vorherverkündigung solcher künftiger Dinge, welche den Messias, oder die durch ihn zu stiftende Religion betreffen.

§. 5.

Wesentliche Theile der Vorbilder.

Wenn Vorbilder, im strengern Verstande genommen, messianische Weissagungen sind: so werden zwei Stücke dazu gehören müssen. Erstlich muß etwas da seyn, welches als ein ins Auge fallendes Zeichen mit irgend einer künftigen, das messianische Reich betreffeuden, Sache eine Aehnlichkeit hat, und folglich als ein Bild derselben gebraucht werden kann. Dieser Punkt hat gar keine Schwierigkeit. Denn wer wird läugnen wollen, daß z. B. gewisse Begebenheiten des A. T. mit den Schicksalen des Messias eine recht auffallende Aehnlichkeit haben, und daß folglich jene sehr bequeme Bilder von diesen haben seyn können? Allein es wird auch zweitens erfodert, daß das, was als ein Bild von einer künftigen Sache soll angesehen werden, von Gott wirklich dazu bestimmt gewesen seyn muß, diese Sache zu bezeich-

bezeichnen und vorher zu verkündigen. Dieß ist hiebei die Hauptsache *), worauf alles ankommt und worauf ich meine ganze Untersuchung werde richten müssen. Sollte nun nicht dargethan werden können, daß z. B. eine Geschichte des A. T., welche mit einer Begebenheit des N. T. Aehnlichkeit hat, von Gott dazu geordnet, oder wenigwenigstens in der Absicht aufgezeichnet sey, um diese Begebenheit vorher anzuzeigen: so würde freilich kein Grund vorhanden seyn, hier ein Vorbild anzunehmen.

§. 6.

*) Einer der neusten Vertheidiger der Typologie, Hr. Prof. Blasche, hat daher ganz Recht, wenn er die göttliche Bestimmung eines Sinnbildes zur Bezeichnung einer künftigen Sache als den wesentlichsten Charakter eines Vorbildes ansieht. In seinem systematischen Kommentar über den Brief an die Hebr. drückt er sich unter andern S. 607. darüber so aus: "Nimmt man sie (die Typen oder Sinnbilder) in der engern schriftmässigen Bedeutung — so verknüpft man mit ihnen — den Begriff der göttlichen Bestimmung, wodurch Sachen und Handlungen des levitischen Gottesdienstes, auch solcher, die eine Beziehung darauf haben, das grosse Versöhnungsgeschäffte des göttlichen Mittlers — bezeichnen." Ob aber dieser Begriff vom Vorbilde wirklich schriftmässig sey, und ob sich die behauptete göttliche Bestimmung irgend eines Bildes zur Bezeichnung einer, das messianische Reich betreffenden, Sache auch wirklich erweisen lasse? — dieß ist freilich eine ganz andere Frage.

§. 6.
Erkenntnißquelle der Vorbilder.

Wenn es wahre messianische Vorbilder giebt: woher erkennen wir sie? wer sagt uns, wo wir sie annehmen und nicht annehmen müssen? — Hier sind die Meinungen der Theologen getheilt. Einige sagen: Christus sey die Seele des ganzen A. T.; das Meiste von demjenigen, was in den Zeiten der alttestamentlichen Oekonomie geschehen, oder verordnet worden, habe eine Beziehung auf ihn und seine Religion. Wo nun zwischen Dingen des A. und des N. T. eine Aehnlichkeit angetroffen wird, da soll man auch ein Vorbild anzunehmen berechtiget seyn. Also würde diese Aehnlichkeit selbst schon allein genommen eine Erkenntnißquelle der Vorbilder seyn und die Zahl derselben fast ins Unendliche gehen müssen *). Ich werde

*) S. z. B. Herm. Witsius de oeconomia foederum Dei cum hominib. B. IV. K. 6. Dieser Schriftsteller sagt unter andern §. 6. "non existimandum est, vel infallibili auctoritate ad expositionem typorum opus esse, vel omnes V. T. typos in Novo esse expositos" s. w. Desgleichen §. 8. — "licet modus in rebus sit, tolerabilius eum peccare existimem, qui Christum se videre arbitratur, ibi fortasse sese non ostendat, quam qui eum videre renuit, ibi se clare satis offert." Solchen Grundsätzen folgt auch Phil. Friedr. Hiller in seinem neuen System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze A. T. Stutgart 1758. in 8. wovon der zweete Theil in Tübingen 1767. herausgegeben worden.

unten zeigen, daß diese Vorstellung unsicher und unrichtig ist. — Andere behaupten: daß nichts für ein wahres Vorbild gehalten werden könne, was die Schrift nicht selbst dafür erkläre. Ein solches Vorbild, wovon sie in der Schrift selbst Anzeige zu finden glauben, nennen sie daher ein schriftmässiges Vorbild *) und unterscheiden es von den unschriftmässigen **) d. i. von eingebildeten, die ohne biblischen Grund für Vorbilder gehalten werden. Aber nun — wo erklärt sich die Schrift darüber, was ein Vorbild sey? wo giebt sie sichere Merkmale davon an? — Entweder, sagen die Vertheidiger der Typologie, erklärt sich schon das A. T. selbst darüber; oder die erfoderliche Anzeige wird im N. T. theils von Jesu, theils von den Aposteln gethan. Das Letzte wäre allerdings eben so gültig, als das Erste. Denn wenn Christus, oder ein Apostel sagen sollte, daß eine im A. T. erzählte Begebenheit, oder ein angeführter Gebrauch wirklich ein Vorbild gewesen sey: würden wir dann noch daran zweifeln können? Allein ob im N. T. eine solche Erklärung gegeben werde — dieß wird unten genauer untersucht werden müssen.

§. 7.

Gegenbild.

Was sonst bei einer Weissagung der Erfolg ist, eben das ist bey einem Vorbilde das Gegenbild.

*) Typus innatus, oder εγγραφος.

**) Typus illatus, oder αγραφος.

und ob nicht vielleicht alle Vorbilder für unschriftmässige zu erklären seyen.

bild. Man denkt sich also darunter nichts anders, als dasjenige, was durch das Vorbild soll bezeichnet und vorher angekündiget werden. Die Benennung Gegenbild ist allerdings sehr schicklich und der Sache, die man dadurch andeuten will, angemessen. Wer Vorbilder annimmt, der ist auch genöthiget, Gegenbilder gelten zu lassen. Wenn z. B. die eherne Schlange, welche Moses errichtet hatte, eine bildliche Weissagung von der Kreuzigung des damals künftigen Messias hat seyn sollen, wie die meisten Vertheidiger der Typologie behaupten: so ist diese Kreuzigung die Erfüllung jener Weissagung, oder das Gegenbild von der Vorbilde jener Schlange. Es versteht sich übrigens von sich selbst, daß das Gegenbild jedesmal mit dem Vorbilde stehen und fallen muß, oder daß man kein Gegenbild annehmen kann, wenn man kein Vorbild will Statt finden lassen.

§. 8.

Historische und Ritualvorbilder.

Die Vorbilder in engerer Bedeutung, oder die messianischen Vorbilder werden auf verschiedene Art eingetheilt. Die meisten Eintheilungen kann ich hier ganz mit Stillschweigen übergehen, weil sie bei meiner Untersuchung gar nicht in Anschlag kommen. Nur eine einzige Eintheilung führe ich

ich darum an, weil ich in der Folge von ihr werde Gebrauch machen müssen. Es giebt nämlich theils gewisse einzelne Handlungen oder Begebenheiten, welche in der Geschichte des A. T. angeführt werden, theils gewisse Gebräuche, oder Anordnungen, hauptsächlich in der mosaischen Religionsverfassung, von denen man glaubt, daß sie, selbst nach der Absicht Gottes, eine Beziehung auf das Reich des Messias sollen gehabt, und einen Theil desselben vorher bekannt gemacht haben. Die erste Art der Vorbilder nennt man historische, die zwote aber gesetzliche, oder Ritualvorbilder. So würde nun z. B. Melchisedek, welchen Paullus im Brief an die Hebräer mit dem Messias in Vergleichung setzt, ein historisches Vorbild seyn; hingegen die mosaischen Opfer und Opfergebräuche, welche im N. T. als Bilder der vollkommenern, von dem Messias veranstalteten, Versöhnung betrachtet werden, würden unter die Ritualvorbilder gerechnet werden müssen, und die ganze jetzt erwähnte Eintheilung allerdings gegründet seyn, wenn man — woran ich freilich sehr zweifeln muß — die Wirklichkeit der messianischen Vorbilder voraussetzen und als erwiesen annehmen dürfte.

§. 9.

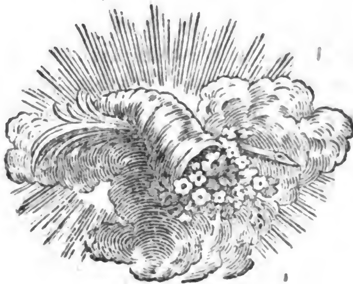
§. 9.
Bestimmung der Streitfrage.

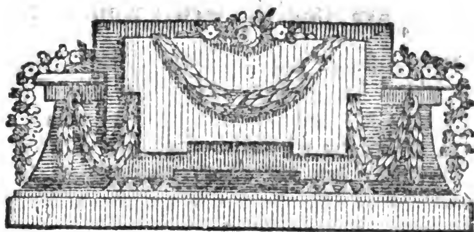
Durch die bisherigen wenigen Bemerkungen habe ich nur zu meiner Untersuchung, die ich bald anstellen werde, vorbereiten wollen; und ich glaube, schon so viel gesagt zu haben, daß ich nun bestimmen kann, worauf es in der Folge hauptsächlich ankommen wird. Es ist nämlich hier gar nicht die Frage: ob sich in der Bibel solche Sinnbilder finden, wodurch überhaupt etwas Zukünftiges sollte vorherverkündiget werden, und welche ich Vorbilder in der weitern Bedeutung ~~genannt habe. Dieß läßt sich durchaus nicht in Zweifel ziehen, wenn man der Bibel nicht alles Ansehen absprechen will. Sind denn die prophetischen Handlungen (§. 2.) etwas anders, als Vorbilder im allgemeinen Sinn?~~ Die Rede ist blos von Vorbildern in engerer Bedeutung, oder von messianischen Vorbildern (§. 3.) und die Frage, welche ich zu beantworten habe, wird eigentlich diese seyn: ob sich unter den Geschichten und Gebräuchen des A. T. solche finden, von denen sich auf eine überzeugende Art erweisen läßt, daß sie, selbst nach der Absicht Gottes, eine Beziehung auf den noch künftigen Messias gehabt haben und dazu bestimmt gewesen sind, den Israeliten,

man Typen nennen könnte.

Dieß will ich wenigstens nicht läugnen, wenn gleich hier es scheint, die sogenannten prophetischen Handlungen nicht eigentlich in die Klasse der Vorbilder gesetzt werden können.

liten, die vor ihm lebten, mehr oder weniger von ihm und seinem Reiche bekannt zu machen? — Diese Frage ist bisher von den meisten Theologen bejahet worden. Indessen glauben andere, denen ich beitrete, daß die Gründe für die bejahende Meinung unzulänglich sind. Es wird daher auf eine unparteiische Prüfung derselben alles ankommen. Und hiemit will ich mich denn jetzt beschäfftigen.





Erstes Kapitel.

Prüfung der allgemeinen Gründe für die Wirklichkeit der Vorbilder überhaupt.

Erster Abschnitt.

Prüfung desjenigen Grundes, welcher auf der behaupteten geheimen Bedeutung einiger levitischen Gebräuche beruhet.

Unter den levitischen Gebräuchen finden sich mehrere, die, wie einige Freunde der Vorbilder glauben, für unnütz und zwecklos gehalten werden müßten, wenn sie nicht eine geheime Bedeu-

Bedeutung sollten gehabt haben. Als Beispiele von solchen Gebräuchen, die ohne eine geheime Bedeutung unnütz gewesen seyn sollen, nennt man unter andern die Cherubim über dem Deckel der Bundeslade, den mit Gold überzogenen Tisch, worauf das heilige Brod gelegt wurde, 2 B. Mos. 25, 18 — 30. ferner verschiedene Anordnungen die Opfer betreffend u. d. gl. *). Wozu nun diese und andere Veranstaltungen? Gott selbst hat sie durch seine Diener getroffen, und es läßt sich nicht denken, daß er, ohne einen Zweck erreichen zu wollen, etwas verordnen sollte. Aber bei den vorhin genannten und mehr andern levitischen Gebräuchen läßt sich kein der Gottheit würdiger Zweck entdecken, wenn man ihnen nicht eine geheime Bedeutung beilegen will. Daraus zieht man nun den Schluß: daß das Ganze des levitischen Gottesdienstes seine Beziehung auf die künftige messianische Religion gehabt und dieselbe vorgebildet haben müsse. Man bemüht sich auch, die geheime Bedeutung einzelner Gebräuche aufzusuchen und ihnen einen solchen Sinn beizulegen, von dem man glaubt, daß er ihnen angemessen sey und sie dann als wichtig und Gott anständig darstellen könne.

Ich bin mit denen, welche dieser Meinung beipflichten, zwar darin einig: daß Gott keine willkührlichen Gesetze, keine zwecklosen Verordnungen kann

*) S. Hrn. Ritter Michaelis a. a. O. S. 13.

geben kann. Welcher Vernünftige wird das behaupten? — Aber würden denn die levitischen Gebräuche für zwecklos zu halten seyn, wenn sie nicht als Vorbilder angesehen werden dürften? — Dieß kann ich nicht glauben. Hier sind meine Gründe.

Erstlich war der Hauptzweck der ganzen mosaischen Gesetzgebung: Abgötterei zu verhüten und die Verehrung Jehovah's, des einzigen wahren Gottes, unter den Israeliten zu gründen und aufrecht zu erhalten *). Diesen grossen Zweck zu erreichen, schienen ganz eigene Vorkehrungen nöthig zu seyn. Die Israeliten hatten während ihres Aufenthalts in Aegypten den glänzenden und prachtvollen Gottesdienst, der in diesem Lande eingeführt war, kennen gelernt und Geschmack daran gefunden. Nun sollten sie, nachdem sie aus Aegypten gezogen waren, unter andern abgöttischen Völkern ihre Wohnung erhalten. Was war mehr zu besorgen, als daß diese rohe und am Sinnlichen hängende Nation, deren Neigung zum Götzendienst ohnehin sehr stark war, sich durch die Beispiele der Kananiter würde von Neuem zur Abgötterei verleiten lassen? Diesem

*) S. Michaelis Mos. Recht Th. I. §. 32—34. vergl. Heß in der Geschichte Mos. Th. I. S. 256 ff. und Spencer de legg. Hebr. rituall. B. I. K. 11.

sem Verderben suchte der weise Gesetzgeber vorzubeugen. Und diese Absicht konnte er, wie es scheint, nicht sicherer erreichen, als wenn er dafür sorgte, daß der äusserliche Gottesdienst seines Volks ebenfalls glänzend und prächtig wäre. Nun erlaubte er zwar kein sichtbares Bild von der Gottheit: denn dadurch würde er der Abgötterei eben den Weg gebahnt haben. Aber er gab doch seinem sinnlichen Volke etwas Sinnliches, die Stiftshütte nebst der Bundeslade, Priester, Opfer, d. gl. Diese Dinge verursachten keine unrichtigen Vorstellungen von der Gottheit, leiteten nicht zum Bilderdienst, erweckten vielmehr würdige Begriffe von der Natur und von den Wohlthaten Gottes, ermunterten zum Dank und Gehorsam gegen ihn und konnten bei einem sinnlichen Volke sinnliche Eindrücke machen, welche den Hang zur Abgötterei nothwendig schwächen mußten *). Die mosaischen Anordnungen waren also zusammengenommen Theile eines sehr wichtigen Ganzen, nichts weniger, als zwecklos, sondern vollkommen zweckmässig und nützlich. Und nun wäre es ja kaum nöthig, zu fragen: wozu dieses, oder jenes Stück der mosaischen Konstitution insbesondere? was hatte dieser, oder jener Gebrauch für eine eigenthümliche Bestimmung? Man könnte sich immer mit der allgemeinen und

*) S. Hrn. Viceprásid. Jerusalem's Betrachtt. über die Relig. Th. II. Bd. 2. S. 756. ff.

und wahren Vorstellung beruhigen: daß alle mosaische Verordnungen und Gebräuche ein zusammengesetztes Mittel gewesen sind, einen grossen Entzweck zu erreichen. Gesetzt, kein Stück dieser Konstitution hätte, einzeln genommen, eine besondere Absicht gehabt: so hat es doch in Verbindung mit den übrigen wirken können. Und wenn also ein einzelner, von Moses vorgeschriebener Gebrauch Anstoß erregen sollte: würde dieser Anstoß nicht verschwinden müssen, sobald man einen solchen Gebrauch als einen unentbehrlichen Theil des Ganzen betrachtet? — Es wird also wol Uebereilung seyn, wenn man den Schluß macht: daß gewisse mosaische Gebräuche Sinn- und Vorbilder gewesen seyn müssen, weil sich sonst nicht angeben lasse, wozu sie möchten gedient haben.

Wir dürfen aber noch einen Schritt weiter gehen und zweitens behaupten: daß Moses bei Anordnung des israelitischen Gottesdienstes manche Gebräuche von heidnischen Völkern, und besonders von den Aegyptern angenommen und mit in seine Religion eingeflochten hat. So viel ist wenigstens gewiß, daß sich zwischen der mosaischen und ägyptischen Einrichtung gottesdienstlicher Gebräuche — so weit uns diese bekannt sind — eine sehr auffallende Aehnlichkeit findet. Da dieses allgemein zugestanden

wird: so würde der Beweis überflüssig seyn *). Woher nun eine solche Uebereinstimmung? Sie zu erklären, lassen sich nicht mehr, als folgende vier mögliche Fälle denken. Entweder sind so wohl Moses, als auch die Aegypter für sich selbst und unabhängig von einander auf einerlei Gebräuche und Anordnungen gefallen; oder beide haben aus Einer und derselbigen Quelle gemeinschaftlich geschöpft; oder die Aegypter haben sich nach dem Muster der Israeliten gebildet; oder umgekehrt, die Israeliten haben Eins und das Andere von den Aegyptern entlehnt.

Der erste Fall hat keine Wahrscheinlichkeit. Zwischen den israelitischen und ägyptischen Gebräuchen ist zu viel Aehnlichkeit, als daß man diese für zufällig halten könnte, zumal da beide Nationen in Absicht auf das Wesentliche der Religion so sehr weit von einander abgiengen. Die Aegypter waren z. B. Götzendiener; den Israeliten

*) Sollte gleichwol Jemand Beweise fodern: so würde er sie bei Marsham in seinem Canon chronicus und Spencer am angef. O. besonders B. III. gesammlet finden können. Ich will gerne zugeben, daß beide Gelehrte die Sache übertrieben, und allzuviel israelitische Gebräuche aus Aegypten haben herleiten wollen. Aber wenn nur die Hälfte, oder auch nur der dritte Theil derer Beispiele, die sie anführen, stehen bleiben sollte: so würden sie in der Hauptsache doch immer Recht behalten.

ten war der Götzendienst aufs schärfste verboten. Ja durch die mosaische Konstitution wurde der Abgötterei und ihren Abarten gerade entgegen gearbeitet. Wie hätten nun der Gesetzgeber der Israeliten auf der Einen, und der, welcher den ägyptischen Gottesdienst anordnete, auf der andern Seite, beide für sich, dazu kommen sollen, einerlei Mittel zu entgegengesetzten Zwecken zu wählen?

Der zweete Fall ist nicht weniger unwahrscheinlich. Was sollte das für eine gemeinschaftliche Quelle seyn, woraus Moses und die Aegypter bei Anordnung ihrer Religionsgebräuche hätten schöpfen können? Haben vielleicht beide sich nach den Gebräuchen eines gewissen dritten Volks gerichtet? Könnte das angenommen werden: so wäre schon erwiesen, was ich oben behauptete: nämlich, daß Moses Gebräuche heidnischer Völker beibehalten habe. Denn eine andere, als heidnische Nation könnte es doch nicht gewesen seyn, welche Moses zum Muster genommen und deren Gebräuche er gleichsam kopirt hätte. Allein der Kenner der Geschichte wird schwerlich eine Nation zu nennen wissen, von welcher so wohl die Aegypter, als auch Moses einen Theil ihrer gottesdienstlichen Gebräuche hätten entlehnen können. Dieser Gedanke wird also aufgegeben werden müssen, und durch

die gleich folgenden Bemerkungen noch mehr verlieren.

Den dritten Fall haben verschiedene angesehene Gelehrte annehmen wollen. Witsius *) z. B. sucht glaublich zu machen, daß die Aegypter durch Abraham, Josef und Moses für die Lehren und Gebräuche der Hebräer seyen eingenommen worden. Allein diese Meinung hat alles wider sich. Man denke sich Aegypter und Israeliten — jene als Kopie, diese als Original! Welch ein Widerspruch! — Doch hier will ich am liebsten mit Worten des Hrn. Vicepräsident Jerusalem **) reden. "Nur dieß, spricht er, daß die Aegypter in ihrer ganzen Einrichtung die originalste Nation in der Welt waren, die, stolz auf ihre Weisheit, alle andere Völker mit Verachtung ansah, ihnen sogar den Eingang ins Land verwehrt, deren gottesdienstliche Verfassung auch ganz lokal war, ganz auf die Naturkenntniß, und auf deren eigentliche Natur des Landes gegründet war, und wo die Priester zugleich der erste Landstand und die ersten Bedienten des Staats waren, daß diese ihre heiligen Gebräuche von einem fremden Volke angenommen haben sollten, wie unglaublich! Und wann sollte dieß geschehen seyn? Nach dieser

*) Aegyptiaca B. III. K. 12.

**) am angez. Orte S. 779. ff.

ser mosaischen Einrichtung? Also von Mose, dem Osarsiph und Sonnenzerstörer, wie er ihnen hieß, dessen Name ihnen der abscheulichste seyn mußte, weil er ihre ganze Weisheit gemein gemacht, ihre größten Geheimnisse entweihet, ihr vorgegebenes hohes Alter zur Fabel gemacht, ihre höchsten Götter für Geschöpfe seines Gottes, und ihren ganzen Gottesdienst für ein Greuel erklärt, und ihre ganze Macht an den Rand des Verderbens gebracht hatte, von dem sollten sie dennoch einen Theil ihrer heiligen Gebräuche angenommen haben? Sie mußten sie also vorher schon angenommen haben: also von den Israeliten, während der Zeit, daß diese noch in Aegypten waren, von diesem gehässigen, niedrigen, verächtlichen Sklaven- und Hirtenvolk also, das in seiner ganzen Lebensart und in allen Sitten so sehr von ihnen unterschieden war, das bei seiner Ankunft ins Land noch gar keine Religionsform hatte, bei seinem unstäten scenitischen Leben auch keine annehmen konnte, und vermuthlich wegen der rasenden Anhänglichkeit an den ägyptischen Aberglauben die ersten Grundsätze der Religion seiner Stammväter, bis auf die Beschneidung, schon vernachlässigt hatte, von dem Volke sollten sie also ihre Gebräuche genommen haben? Noch unglaublicher. Und eben so wenig konnten sie von Josef oder Abraham ursprünglich herkommen. Zu beider Zeiten waren Staat und Religion schon völlig gebildet.

Die Zeit, die Abraham sich als ein Fremdling daselbst aufhielt, war viel zu kurz, und sein Ansehen reichte dazu nicht hin, daß sie von ihm unter ihre heiligen Gebräuche etwas angenommen, oder darin geändert hätten. Und Josef, der durch seine Vermählung mit der Tochter des Oberpriesters zu On selbst in den dortigen Priesterstand trat, scheint sich dadurch vielmehr der dortigen Verfassung konformirt zu haben. Hier ist also nirgend einiger wahrscheinlicher Grund, daß diese Gebräuche von den Israeliten erst nach Aegypten gekommen seyn sollten."

Nun so bleibt denn noch der vierte Fall übrig: Moses hat einen Theil ägyptischer Gebräuche in seine Konstitution mit aufgenommen. Was ist Anstößiges in dieser Meinung? An sich selbst sind Gebräuche sehr unschuldig, wenn sie keine falschen und schädlichen Vorstellungen veranlassen. Warum sollte man nun nicht von andern Völkern, deren Denkungsart man übrigens nicht ganz billigen kann, Gebräuche entlehnen dürfen? Man kann ja die anstößigen weglassen; man kann ihnen eine andere Bestimmung und Richtung geben, s. w. Und so konnte auch Moses verfahren, ohne die irrigen und verderblichen Meinungen der Aegypter zugleich mit einzuführen, oder zu begünstigen. Oder wäre es vielleicht für ihn minder anständig gewesen, bei seinen Einrichtungen fremde Sitten und Gewohnheiten nachzuahmen? Auch dieß nicht.

Ohne

Ohne Religionsgebräuche kann kein Volk bestehen; am wenigsten ein so rohes und ungebildetes, als das israelitische war. Nun hätte Moses leicht ganz neue Gebräuche erfinden und einführen können. An Erfindungsfähigkeit hat es diesem grossen und vielumfassenden Geiste wenigstens nicht fehlen können, wenn man ihn auch nicht als Werkzeug in der Hand der Gottheit ansehen will. "Aber — hier führe ich wieder Hrn. Jerusalems *) Worte an — da das Volk und alle Menschenvernunft noch keinen Gottesdienst ohne Gebräuche, ohne Tempel, ohne Opfer, ohne Feste, ohne Priester, denken konnte, das Volk auch um der Verführung zur Abgötterei der benachbarten Völker willen, dieselben nothwendig haben mußte, wie würde nun Moses dasselbe, da es seinem neuen Gottesdienste schon alle seine andern bisherigen Götter aufopfern, und sich zur Anbetung eines einigen unsichtbaren Gottes bequemen mußte, ohne daß ihm auch davon nur einige Abbildung wäre vergönnt gewesen, wie würde er, sage ich, dieß zum Aufruhre ohnehin so geneigte Volk je zur gehorsamen Annehmung seines Gottesdienstes haben bringen können, wenn er ihm dabei auch noch lauter neue, ungewöhnliche, ungeweihte Gebräuche, womit noch gar keine Vorstellung von Heiligkeit verbunden war, vorgeschrieben hätte? Mit noch so vieler Klugheit gewählet, würde er ihnen, da zumal kein sinnliches Bild von Gott da war, worauf er ihnen eine

*) S. 785. f.

eine sichtbare Beziehung geben konnte, das heilige Ansehn gottesdienstlicher Gebräuche nie haben geben können; das Volk würde sich immer ohne Gott und ohne Religion geglaubt haben. Wollte er es also nicht ganz gegen sich und seine neue Verfassung empören, und es in den Verdacht bringen, daß er es mit der Einbildung von der Gegenwart seines Gottes nur täuschen wolle: so erfoderte es die Klugheit, solche Gebräuche zu wählen, die damals von allen Völkern für wesentlich heilig gehalten wurden; die besonders dieß Volk einige Jahrhunderte mit einer heiligen Ehrfurcht schon angesehen, auch vielleicht selbst den Gott seiner Väter schon mit darunter angebetet hatte, und die, ohne einige abgöttische Vorstellung zu veranlassen, also am geschicktesten waren, die Vorstellungen von der Gegenwart des unsichtbaren Gottes, und überhaupt den religiösen Sinn, den er dadurch erwecken wollte, zu unterhalten." Ja selbst die Zeit, zu welcher Moses die Gebräuche seiner Religion angeordnet hat, muß uns auf die Vermuthung leiten, daß er einige derselben von den Aegyptern möchte entlehnt haben. Er gab seine Gesetze bald nach dem Ausgange der Israeliten aus Aegypten. Diesen Umstand halte man zu der oben erwähnten Uebereinstimmung seiner und der ägyptischen Religionsgebräuche. Was ist nun glaublicher, als daß er das Aeusserliche der israelitischen Religion nach dem Gottesdienst der Aegypter werde geformt haben *)?

Diese

*) Vergl. Spencer S. 647.

Diese Bemerkung: daß unter den gottesdienstlichen Gebräuchen des israelitischen Volks sich Nachahmungen heidnischer, und besonders ägyptischer Gebräuche finden, kann schon allein als eine hinlängliche Rechtfertigung derjenigen mosaischen Verordnungen angesehen werden, von welchen man glaubt, daß sie würden unnütz gewesen seyn, wenn sie nicht für Sinn- und Vorbilder dürften gehalten werden. Vielleicht waren es gerade solche, die Moses und sein Volk mit aus Aegypten gebracht hatten. In diesem Falle waren sie gewiß nicht unnütz und zwecklos. Sie konnten und mußten die gute Wirkung haben, daß die, zur Abgötterei geneigten und durch den glänzenden Gottesdienst der Aegypter verwöhnten, Israeliten sich desto leichter zu derjenigen Gottesverehrung bequemten, die nun unter ihnen gültig seyn sollte, und daß sie, was sie nicht länger behalten durften, desto weniger vermißten. Sie liebten Feierlichkeiten und Pracht beim Gottesdienst — und sie bekamen, was sie liebten. Sie hatten an ägyptischen Gebräuchen Geschmack gefunden — und sie bekamen nun ähnliche. Lassen sich wol bessere Mittel denken, ein rohes Volk dahin zu lenken, wohin es geleitet werden soll? Hätten Strenge und Schärfe so viel wirken können, als diese unschuldige und gütige Herablassung wirkte? In andern Fällen verfuhr Moses eben so, und Niemand tadelt ihn deswegen. Was er nicht ganz abschaffen kann, weil es zu viel Macht und Ansehen unter seinem Volke erlangt

hat

hat, das behält er; ändert es aber, schränkt es ein, wendet es zum möglichstgrößten Nutzen an, oder sucht es wenigstens unschädlich zu machen *). Warum soll er nun nicht auch weise gehandelt haben, wenn er seiner Nation ägyptische Gebräuche ließ? Und waren diese Gebräuche den Israeliten auf irgend eine Art nützlich: so ist man wenigstens nicht genöthiget, ihnen vorbildliche, oder geheime Bedeutungen beizulegen.

Indessen bin ich weit davon entfernt, die symbolische Absicht mehrerer mosaischen Gebräuche zu läugnen, oder in Zweifel zu ziehen. Ich würde geneigt seyn, in diesen Gebräuchen Sinnbilder anzunehmen, wenn ich auch für die Wirklichkeit derselben keinen eigentlichen Beweis hätte, oder nicht im Stande wäre, die Bedeutung einzelner Gebräuche zu enthüllen. Die Sache würde mir aus folgenden Gründen sehr wahrscheinlich werden. Erstlich ist die sinnbildliche Sprache ohne Zweifel die älteste, und lange vor Moses Zeitalter, schon unter den Patriarchen, ja selbst im Paradiese, bekannt gewesen. Die Blitze ~~und der Donner~~, wodurch ~~Gott~~ die ersten Menschen nach ihrem Falle von Eden zurückschreckt, 1 B. Mos. 3, 24. ~~was waren sie~~ anders als ein Bild ~~seiner~~ Ungnade? Vermuthlich hat sich Gott in dem Kinderalter des Men-

*) Mehrere und zum Theil sehr einleuchtende Beispiele dieser Art findet man gründlich beurtheilt in Michaelis Mos. Recht, §. 5. 94. 96. 98. 119. 136.

Wenigstens war das die Auslegung, welche die gefallenen Menschen davon machten. **)

**) Diese Meinung verträgt sich auch mit der neuen und sinnreichen Erklärung, welche Hr. Generalsup. Herder (vom Geist der ebr. Poesie Th. I. S. 181 ff.) über die Cherubim giebt, sehr gut.

Menschengeschlecht der bildlichen Sprache am häufigsten bedient, wenn er Offenbahrungen ertheilte. Denn in seinem Umgange mit Menschen, die entweder noch gar nicht, oder kaum erst den Anfang gemacht hatten, in artikulirten Tönen zu reden, war er gleichsam genöthiget, Bilder, bedeutende Erscheinungen und Handlungen als Zeichen seiner Gedanken zu gebrauchen. An diese bildliche Sprache wurden also die Menschen frühzeitig gewöhnt, und wer kann sich nun darüber wundern, wenn man sie lange, auch alsdann noch beibehielt, nachdem man schon in der Wortsprache sehr grosse Fortschritte mußte gethan haben? Gleich nach der noachischen Fluth findet man wieder ein merkwürdiges Beispiel von einem bedeutenden Bilde, welches Gott selbst gewählt hatte. Er bestimmte den Regenbogen zu einem Zeichen, daß die Natur nach den von ihm vestgestellten Gesetzen unverändert fortdauern und fortwirken sollte. 1 B. Mos. 9, 12—16. So oft nun dieser Bogen in den Wolken erschien, brachte er die Verheissung Gottes stets von Neuem ins Andenken der Menschen. Daß die symbolische Sprache auch noch weit später im Gange war, davon will ich nur Ein Beispiel anführen. Ehe Jakob, dem göttlichen Befehl zufolge, seinen Weg nach Bethel nahm, um in Zukunft daselbst zu wohnen, befahl er seiner Familie: die Götzen, die sie unter sich hätten, wegzuschaffen, sich zu waschen und die Kleider zu wechseln. 1 B. Mos. 35, 2. Jakob

mag

mag viel oder wenig dabei gedacht haben, als er dieses befahl: so scheint das Waschen und Kleiderwechseln doch immer ein Bild von moralischer Reinigung gewesen zu seyn. — Es würde nicht schwer seyn, mehrere Beispiele von der Fortdauer der Bildersprache aus der Geschichte der Patriarchen zu sammlen, wenn es mein Zweck nothwendig machte.

Ich bemerke also jetzt zweitens: daß die Bildersprache vor der Wortsprache sogar einige wesentliche Vorzüge hat. Denn obgleich diese viel deutlicher und bestimmter ist: so kann sie doch nicht von allen Menschen, auch nicht zu allen Zeiten gleich gut verstanden werden. Wo ist eine allgemeine Wortsprache? oder welche unter den Sprachen auf der Erde könnte allgemein werden? — Ja, eine Sprache, welche von denen, die sie reden, jetzt verstanden wird, ist vielleicht nach einigen Jahrhunderten zum Theil dunkel und räthselhaft. Die Wörter kommen theils ausser Gebrauch, theils erhalten sie nach und nach andere Bedeutungen. Was für Veränderungen können Religion, Sitten und Meinungen in einer Sprache verursachen! — Doch ich habe noch zu wenig gesagt. Selbst Zeitgenossen, welche Eine Sprache reden, verbinden oft mit Einem und demselbigen Worte sehr verschiedene Begriffe. Was sich z. B. der Protestant unter Fasten und guten Werken denkt, ist ganz was anders, als

was

was der Katholik durch diese Wörter ausdrücken will. Wie könnte nun die Wortsprache je allgemeinverständlich werden? — Hingegen die Bildersprache hat, bei aller ihrer Dunkelheit und Unbestimmtheit, in diesem Betracht offenbahre Vorzüge, vorausgesetzt, daß sie wohlgewählt und daß zwischen Bildern und abzubildenden Sachen eine nicht zufällige, sondern reelle und leicht zu findende Aehnlichkeit ist. In diesem Falle ist die Bildersprache dem Europäer, wie dem Amerikaner, dem Gelehrten, wie dem Ungelehrten, so wohl jetzt, als nach Jahrhunderten verständlich. Auch ist sie dem grossen Haufen und unkultivirten Theil der Menschen vorzüglich angemessen, weil sie die Imagination beschäfftiget und eben dadurch tiefere Eindrücke in die Seele macht *).

Hiezu kommt noch drittens: daß auch die ganze Weisheit der Aegypter, besonders ihre Theologie, in Sinnbilder eingehüllt war **). Nun war Moses in Aegypten erzogen, und in allen Künsten und Wissenschaften dieser Nation unterrichtet worden. Auch die Israeliten hatten etliche Jahrhunderte in diesem Lande gelebt und Gelegenheit gehabt, sich mit den Gewohnheiten

*) S. Michaelis typ. Gottesgel. S. 10.

**) S. Jablonski Pantheon Aegypt. besonders Prolegg. §. 50. ff.

ten desselben bekannt zu machen. Sollte daher nicht Moses, der sich bei Abfassung seiner Gesetze öfters nach den Aegyptern richtete, und, wie ich oben bemerkt habe, einen Theil ihrer Gebräuche beibehielt, nicht auch die symbolische Sprache dieses Volks nachgeahmt, und mit denen Gebräuchen, die er vorschrieb, hie und da noch eine gewisse Bedeutung verbunden haben?

Man nehme das bisher bemerkte zusammen, und man wird allerdings geneigt werden, zu glauben: daß Moses bei Anordnung seiner Gesetze und Gebräuche auf bildliche Belehrung werde Rücksicht genommen haben.

Doch die Sache ist nicht nur allein wahrscheinlich; sondern auch in Ansehung mehrerer mosaischer Gebräuche gewiß. Nur einige Beispiele. Die Cherubim über der Bundeslade sollten an den unsichtbaren und gegenwärtigen Gott erinnern, der an diesem Orte Antworten ertheilte *). Die Opfergebräuche hatten unläugbar grossentheils eine besondere Bedeutung und wären nichts weniger, als sinnlose Spielwerke. Indem z. E. der, welcher ein blutiges Opfer brachte, seine Hände auf den Kopf desselben legte, bürdete er hiemit dem Thiere gleichsam seine Sünden auf und legte das Bekenntniß dadurch

*) S. Michaelis Anmerk. zu 2 B. Mos. 25, 18—22.

durch ab: daß er selbst den Tod verdient habe, den das Thier nun leiden werde *). Es ist also unläugbar — die angeführten wenigen Beispiele beweisen es schon — daß unter den levitischen Gebräuchen auch solche sind, durch welche den Israeliten gewisse höhere Wahrheiten sollten in den Sinn gebracht werden. Von vielen werden wir jetzt nicht mehr bestimmen können, was sie bedeutet haben mögen, weil die avthentische Erklärung des Gesetzgebers fehlt, und wir mit den Sitten und Gewohnheiten der ältesten Völker, aus denen sich die Bedeutung mancher Gebräuche würde erläutern lassen, zu wenig bekannt sind. **) Allein wir werden gleichwol nicht zweifeln dürfen, daß ein grosser, vielleicht der größte Theil der von Moses vorgeschriebenen Gebräuche symbolisch gewesen sey.

Was folgt nun hieraus? Daß diese Gebräuche auch Vorbilder, und zwar messianische Vorbilder gewesen sind? Dieß folgt keinesweges. Die mosaischen Gebräuche können Lehr- oder Denkbilder gewesen seyn; daß sie aber auch Vorbilder, oder bildliche Weissagungen haben seyn sollen, dieß müßte erst noch besonders bewiesen werden. Wer diesen Beweis für unnöthig

*) Der Beweis für diese Bedeutung steht oben in der Einleitung §. 2.

C

**) "Non est mirum, si nos tam longe ab iis temporibus re-
"moti, quibus illius disciplinae vera ratio et verus usus et perspe-
"ctus erat prophetarum traditione, et frequentabatur vulgo,
"ea ignoramus, et nostra sponte indagare non possumus, cum etiam
"Christi temporibus perpauci essent, qui majorum rerum veram
"rationem et legitimum de consilio Dei usum tenerent. Et
"sunt fortasse quaedam in his similia parabolarum evange-
licarum

nöthig hält und sich überredet, die Sache sey schon daraus klar, daß die mosaischen Gebräuche zum Theil Lehr- oder Denkbilder waren, der verwechselt diese mit Vorbildern, oder schließt von Einer Gattung auf die andere. Doch ich würde den Vertheidigern der Vorbilder Unrecht thun, wenn ich behauptete, daß sie sich bei dem angeführten allgemeinen Grunde für die Wirklichkeit der Vorbilder überhaupt beruhigten. Nein, sie suchen gemeiniglich für einzelne Vorbilder, die sie behaupten wollen, auch besondere Beweise zu geben. Allein die Prüfung derselben gehört hieher nicht. Ich habe ihr einen andern Ort unten bestimmt. Und hiemit glaube ich zur Beantwortung des ersten unter den allgemeinern Gründen genug gesagt zu haben.

Verständigen



"carum rerum abesse et minutis partibus quae non "propriam caussam aut significationem habent, sed explen "do quasi parabolae corpori serviunt; in quibus si quis "proprium aliquod Dei consilium ad disciplinam talem per "tinens indagare velit, argutias citius parum probabi "les exprimat, quam veritatem reperiat" —

Zweeter

Ernesti vindic. arbitrii divi in relig. constituenda, in opusc. theol. p. 322.



Zweeter Abschnitt.

Prüfung desjenigen Beweises, welcher aus der Aehnlichkeit zwischen alttestamentlichen Gebräuchen und Dingen des messianischen Reichs hergenommen wird.

Aber, sagen die Freunde der Typologie, haben nicht verschiedene Begebenheiten, welche das A. T. berichtet, so wie auch verschiedene mosaische Gebräuche mit dem Messias, seinen Schicksalen, oder gewissen andern Dingen, die seine Religion angehen, eine recht auffallende Aehnlichkeit? Wird man eine so grosse Uebereinstimmung für zufällig halten dürfen? Wird man nicht den Schluß machen müssen: daß diese Uebereinkunft von dem Urheber der h. Schrift nicht nur absichtlich gewählt sey, sondern daß er auch den Vätern des A. T. den künftigen Messias und sein Reich in gewissen Geschichten und Gebräuchen, gleich als in einem Spiegel, habe zeigen wollen?

Man führt Beispiele an, um die behauptete Uebereinstimmung zwischen A. und N. T. vor Augen zu legen. Man stellt vorgegebene Vor- und Gegenbilder auf, und bemüht sich zu zeigen:

 daß

daß sich das Eine zu dem andern, wie Kopie zum Original verhalte. Mein Zweck erfodert nicht, daß ich selbst alle, oder die meisten sogenannten Vorbilder des A. T. einzeln durchgehe und mit dem, was sie, wie man behauptet, bezeichnen sollen, ausführlich vergleiche. Indessen wird es nicht unnütz seyn, einige der scheinbarsten Beispiele hier vorzulegen; und ich wähle dazu eins aus der Klasse der historischen, und eins aus der Reihe der Ritualvorbilder.

Das erste Beispiel sey also die von Moses errichtete eherne Schlange, 4. B. Mos. 21, 8. 9. mit dem ans Kreuz gehefteten Welterlöser verglichen. Hier findet man zuvörderst folgende Aehnlichkeiten.

1. Die eherne Schlange wurde an einem Pfahl aufgerichtet.

So ward auch Jesus ans Kreuz erhöhet.

2. Die eherne Schlange wurde gleichsam zum Fluch aufgehangen.

Auch Jesus ward ein Fluch für die Menschen.

3. Wer unter den Israeliten, wenn er von giftigen Schlangen gebissen war, die eherne Schlange ansah, der wurde geheilet.

Und so werden alle, die den gekreuzigten Jesus voll Vertrauen ansehen, auch von ihren Seelenkrankheiten befreit.

Das

Das zweite Beispiel soll das Osterlamm seyn, 2. B. Mos. 12, 3. ff. welches man mit der Person und den Schicksalen des Messias vergleicht. Die vornehmsten Aehnlichkeiten — denn ich brauche nicht alle anzuführen — sind folgende.

1. Ein Lamm zeichnet sich durch seine Schuldlosigkeit, Geduld und sanftmüthiges Wesen vor vielen Thieren aus.

Und wer war je unschuldiger, geduldiger und sanftmüthiger, als Jesus?

2. Das Osterlamm mußte ganz ohne Gebrechen und fehlerlos seyn.

Jesus war ohne alle moralische Unvollkommenheit.

3. Mit der Schlachtung des Osterlamms beschäfftigte sich das ganze israelitische Volk.

An der Hinrichtung Jesu nahmen ebenfalls alle Juden, welche damals zu Jerusalem wohnten, Theil.

4. Dem Osterlamm durfte kein Bein zerbrochen werden.

Auch bei dem gekreuzigten Jesus wurde das Zerbrechen der Beine unterlassen. Joh. 19, 31—34.

5. Die Aufopferung des Osterlamms rettete die Erstgebohrnen der Israeliten von dem

leiblichen Tode, welcher die ersten Söhne der Aegypter traf.

So befreit Jesus die Seinen von dem ewigen Tode.

Die Vergleichung könnte noch weiter ausgedähnt werden *). Allein ich wollte nur das Auffallendste hier in Anschlag bringen. Sollten nun diese so auffallende Aehnlichkeiten, welche sich ganz ungesucht darzustellen scheinen, blos zufällig seyn? Sollte man nicht vielmehr glauben müssen, daß zwischen der ehernen Schlange und der Kreuzigung Jesu, zwischen dem Osterlamm und dem Messias ein innerer Zusammenhang Statt finde? Und wenn dieß ist: wird man nicht ebendasselbe in Ansehung anderer Begebenheiten und Gebräuche des A. T., welche mit einzelnen Stücken des messianischen Reiches so sehr übereinkommen, behaupten dürfen? Mit Einem Worte: hat es nicht ganz das Ansehen, als wenn Gott in so viel Geschichten und Gebräuchen des A. T. den künftigen Messias habe zeigen und sein Evangelium offenbahren wollen **)?

Ich

*) S. Hr. D. Mosche's Anmerkungen zu den Sonn- und Festtags-Episteln, Abschn. 1. S. 216. vergl. Witsius de oeconom. foeder. Dei c. homm. B. IV. K. 9. §. 35. ff.

**) Einer der berühmtesten Theologen aus der neuern Zeit, der sel. Baumgarten, behauptet noch, daß

Ich bekenne gerne, daß dieser jetzt vorgelegte Grund für die Wirklichkeit der Vorbilder scheinbar ist. Allein nach einer etwas genaueren Prüfung wird, wie ich denke, auch dieses Scheinbare sich verliehren. Ich setze folgende Erinnerungen entgegen.

Erstlich werden gemeiniglich die Aehnlichkeiten zwischen so genannten Vor- und Gegenbildern zu sehr gehäuft und zu weit hergeholet. Wenn man sie daher aufmerksamer betrachtet: so wird man nicht selten wahrnehmen, daß einige nur eingebildet sind und ausgestrichen werden müssen. Ich will versuchen, dieß an Beispielen zu zeigen und dazu ebendieselben wählen, deren ich eben erst Erwähnung gethan habe.

Die eherne Schlange, sagt man, ist gleichsam als ein Fluch aufgehangen worden. Hier ist offenbahre Täuschung. Moses sagt davon nichts. Das Aufhängen war unter den Israeliten nur dann Infamie, wenn es einem am Leben Gestraften widerfuhr *). Wie will man aber beweisen, daß das Aufhängen irgend einer, auch leblosen, Sache als eine Verfluchung sey angesehen

daß die Sammlung der gottesdienstlichen Gesetze, welche Moses angeordnet, "als das sichtbare Evangelium des A. T." anzusehen sey. S. dessen Evangel. Glaubenslehre, Bd. III. S. 197.

*) Michaelis Mos. Recht, T. V. §. 235.

sehen worden? Ferner: das Anschauen der Schlange, wodurch die Israeliten genasen, vergleicht man mit dem glaubigen Anschauen des gekreuzigten Erlösers. Hier ist wieder Täuschung. Jesum im Glauben an[illegible]! Heißt das was anders, als: an ihn glauben, oder sein Vertrauen auf ihn setzen? Man verwandele den uneigentlichen Ausdruck in den eigentlichen, und denke sich die Sache selbst: so wird man zwischen ihr und dem Anschauen der ehernen Schlange wenig, oder gar keine Aehnlichkeit wahrnehmen. #

schauen

Mehr wirkliche Aehnlichkeiten finden zwischen dem Osterlamm und dem Messias Statt. Gleichwol scheint die zuletzt angeführte nur eingebildet zu seyn. Wie, sagt man, das Osterlamm die erstgebohrnen Söhne der Israeliten gegen den leiblichen Tod sicherte: so sichert der Erlöser seine treuen Anhänger gegen den ewigen Tod. Wir wollen diese Vergleichung ein wenig genauer prüfen. — Das Osterlamm sicherte nicht auf immer gegen den leiblichen Tod; sondern es schützte nur vor der Pest, welche die halsstarrigen Aegypter tödete. Christus hingegen befreit ganz von dem ewigen Tode. — Das Osterlamm verschaffte nur den Erstgebohrnen der Israeliten Verschonung. Christus wirkt solche für alle seine Verehrer. In wie fern können nun diese mit erstgebohrnen Söhnen verglichen werden? —

Ueberdem setzt man bei dieser Vergleichung einen Grund voraus: daß die eherne Schlange selbst es war, welche den verwundeten Israeliten Genesung verschaffte. Dieß kann ohnmöglich angenommen werden, gesetzt auch, daß die Umstände unter den Israeliten eine solche Vorstellung gehabt hätten, welches [illegible], der Verfasser des Buchs der Weisheit hat wenigstens hievon eine ganz andere und richtigere Vorstellung, wenn er Kap. 16, 6. 7. [illegible]

den? — Ja selbst die Aehnlichkeit, welche man zwischen zeitlichem und ewigem Tode wahrzunehmen glaubt, liegt mehr im Ausdruck, als in der Sache. Blos der zufällige Umstand, daß nach der Sprache der Hebräer Strafen und Unglück überhaupt pflegen Tod genennet zu werden, scheint Veranlassung gewesen zu seyn, daß man zwischen dem leiblichen Tode und zwischen dem Elende der Verdammten Aehnlichkeit fand. In der That sind also die Aufopferung des Osterlamms und die Aufopferung des Messias in Absicht auf ihre beiderseitigen Wirkungen sehr von einander unterschieden.

Wenn sich Jemand die Mühe geben will, andere angebliche Vor- und Gegenbilder auf diese Art zusammen zu halten: so wird er sicherlich mehr dergleichen Bemerkungen zu machen Gelegenheit haben.

Hiezu kommt noch: daß sich bei aller Uebereinstimmung, welche man zwischen Vor- und Gegenbildern wahrnehmen mag, auf der andern Seite auch ungemein viel Verschiedenheiten entdecken lassen. Nun wird zwar Niemand eine ganz vollkommene Gleichheit zwischen beiden verlangen, oder erwarten. Vielmehr behauptet jeder einsichtsvolle Vertheidiger der Vorbilderlehre: daß zwischen Vor- und Gegenbild immer ein grosser und wesentlicher Unterschied übrig bleiben

ehernen Schlange ein heilsames Zeichen nennt, und dann V. 7. also fortfähret: "Wer sich zu ihm wendete, der wurde "gerettet, nicht durch das, was er sahe, sondern durch "Dich, den Retter Aller." Gott selbst war es, der die Wunder ausführte. Die eherne Schlange konnte es nicht thun. Hingegen Christus rettet wirklich von Sünden und Sündenstrafen. Diese Bemerkung macht, daß sich die Aehnlichkeit zwischen ihm und der ehernen Schlange noch mehr verliert.

müsse *). Allein dagegen ist doch auch gewiß, daß, je mehr Unterschiede zwischen zwei Dingen vorhanden sind, die Uebereinkunft beider in andern Punkten desto weniger in Anschlag kommen kann. Man nehme an, daß zwei Dinge in sechs Punkten miteinander übereinstimmen, in vier Stücken aber von einander abweichen: so ist die Aehnlichkeit zwischen beiden grösser, als die Unähnlichkeit. Man nehme nun auch das umgekehrte Verhältniß: zwei Dinge sind in sechs Punkten von einander unterschieden und ihre Aehnlichkeiten können nur auf vier Stücke gebracht werden: so sind diese Dinge einander zwar noch immer ähnlich; aber die Aehnlichkeit ist nicht so auffallend, als im ersten Falle. Bei den Vor- und Gegenbildern wird man allerdings öfters solche Verhältnisse in Absicht auf Aehnlichkeit und Unähnlichkeit antreffen. Man wird an mehrern Beispielen sehen, daß die Zahl der Verschiedenheiten über die Zahl der Aehnlichkeiten hinauf steigt. Gesetzt nun, man könne überhaupt den Schluß machen: daß, wenn eine Begebenheit des A. T. oder ein mosaischer Gebrauch mit einer Sache des messianischen Reiches übereinkommt, zwischen ihnen ein innerer Zusammenhang sey: so würde dieser Schluß doch wol nur in dem Falle Statt haben dürfen, wo die Summe der Aehnlichkeiten augenscheinlich grösser ist, als die Summe der Unterschiede. Und dem

*) S. Michaelis typ. Gottesgel. S. 25. ff.

dem zufolge würde schon eine beträchtliche Anzahl Vorbilder, wenn sich keine andern Beweise für ihre Wirlichkeit beibringen liessen, wegfallen müssen.

Da indessen immer noch einige Vorbilder übrig bleiben dürften: so sehe ich freilich, daß das, was ich jetzt gesagt habe, nicht hinreichend ist, den oben erwähnten Beweis für sie zu entkräften. Allein die nun folgende zwote Erinnerung wird vielleicht für erheblicher gehalten werden. Die allermeisten Punkte nämlich, worin die so genannten Vor- und Gegenbilder mit einander übereinstimmen, lassen sich leicht und ungezwungen erklären, ohne daß ein inneres Verhältniß zwischen ihnen angenommen wird. Meine Meinung ist diese. Wenn man Vor- und Gegenbild jedes für sich selbst betrachtet, sodann diejenigen Punkte, worin sie miteinander übereinkommen, von einander abgesondert beurtheilet und über die Beschaffenheiten so wohl des Bildes, als auch des Gegenbildes, eine Untersuchung anstellt: so wird man in sehr vielen, wo nicht in den meisten, Fällen entdecken können, warum jedes für sich genommen so, und nicht anders seyn durfte, und hieraus den Schluß machen müssen: daß ihre Uebereinstimmung zufällig sey, nicht aber einen innern und nothwendigen Zusammenhang voraussetze. Doch ich werde, um mich deutlicher zu erklären, einige Beispiele geben müssen.

Ich

Ich kehre also wieder zu den oben angeführten Beispielen, und zwar zuerst zu der ehernen Schlange zurück. Sie wurde an einem Pfahl aufgerichtet. Liegt nicht der Grund davon in der Natur der Sache selbst? Dieß war ja darum unumgänglich nothwendig, weil die Schlange von Verwundeten und Kranken, die ohne Zweifel auf der Erde lagen, sollte angesehen werden. Sie mußte also erhöhet werden. Nun diese Erhöhung ist zwar der Kreuzigung Jesu ähnlich. Allein wie bei jener der Grund in ihr selbst liegt: so weiß man auch, daß diese durch die ausserordentliche Rachsucht der Juden, welche auf die schimpflichste und peinvolleste Todesart des verschmähten Messias drangen, veranlasset worden ist. Also zwischen der aufgerichteten ehernen Schlange, und zwischen dem ans Kreuz erhöhten Mittler ist zwar Aehnlichkeit da; aber sie scheint nur zufällig zu seyn.

Nun wollen wir auch noch ein wenig bei dem Osterlamm verweilen. In sofern ein Lamm ein frommes und schuldloses Geschöpf ist, kann das Osterlamm mit dem Erlöser der Menschen verglichen werden, welcher nicht nur ohne Sünde war, sondern sich insbesondere auch durch seine unnachahmliche Geduld und Sanftmuth auszeichnete: daher denn auch Jesaias K. 53, 7. von ihm sagt:

"Er

"Er that seinen Mund nicht auf.
Wie ein Lamm, das man zur Schlachtbank führt,
Und wie ein Schaaf vor seinen Scheerern verstummt:
So that er seinen Mund nicht auf."

Bestund also das Passahopfer der Israeliten darum in einem Lamme, damit dieses Thier den künftigen Messias abbilden sollte? — Aber es läßt sich von der Wahl eines Lammes ein viel näherer Grund angeben. Die Israeliten waren Hirten und konnten daher kein Thier opfern, welches ihren äussern Umständen angemessener gewesen wäre, als ein solches. Daher durften sie auch Ziegenlämmer zum Passahopfer nehmen. 2. B. Mos. 12, 5. — Daß aber auch der Messias, wenn er die Erlösung der Menschen zu Stande bringen sollte, ein Muster der Tugend seyn, in seinen Leiden Geduld und gegen seine Verfolger Sanftmuth beweisen mußte — wer wird davon Beweis verlangen? — Weiter: das Osterlamm durfte kein Gebrechen haben. Vielleicht deswegen, weil es ein Bild des Messias und seines tadellosen Charakters seyn sollte? — Aber hier sind weit nähere Gründe vorhanden. Alle Opferthiere der Israeliten mußten von körperlichen Fehlern frei seyn 3. B. Mos. 1, 3. K. 3, 1. und andern Or-

Würde man denn nicht unehrerbietig gegen die Gottheit gehandelt haben, wenn man ein krankes und gebrechliches Thier geopfert hätte? Ueberdem sollte ja das Osterlamm von denen, die es schlachten mußten, aufgezehret werden. Es durfte also auch aus diesem Grunde nicht krank seyn, um die Gesundheit der Opfergäste nicht in Gefahr zu setzen. Und wenn auch gewisse körperliche Fehler eines Thiers denen, die es essen, unschädlich seyn können: so schien es doch am sichersten zu seyn, überall gar keine Ausnahmen und keine Fehler an einem Opfer, welches zum Essen bestimmt war, zu dulden. Warum auch Christus ohne moralische Unvollkommenheiten seyn mußte, habe ich schon vorhin gesagt. — Noch mehr: das Osterlamm wurde von dem ganzen israelitischen Volke geschlachtet — und an dem Tode Jesu nahmen auch alle Einwohner Jerusalems Theil. Aber hier läßt sich wieder das Eine ohne Beziehung auf das Andere erklären. Das Passahfest interessirte die ganze Nation so wohl bei seiner ersten Feier, als auch bei einer jeden Wiederholung derselben. Also mußte ja auch jeder Israelit daran Theil nehmen. Daß auch der Tod Jesu von ganz Jerusalem beschlossen wurde, wird dem, der die Umstände überdenkt, unter welchen dieß geschah, ebenfalls ganz begreiflich vorkommen. Jesus hatte sich einmal den tödtlichsten Haß der Vornehmsten unter den Juden zugezogen, und diesen fehlte

fehlte es nicht an Kunstgriffen, den grossen Haufen auf ihre Seite zu bringen. Und doch kann man nicht einmal behaupten, daß alle und jede einzelne Juden an der Hinrichtung Jesu Theil genommen haben. Wenigstens wissen wir, daß Josef von Arimathäa und Nikodemus, zween angesehene Juden, diese abscheuliche That gemißbilliget haben. Joh. 19, 38—40. Und ~~ver=muthlich~~ | sicher | hatten noch mehr Andere eben solche Gesinnungen.† — Die merkwürdigste Aehnlichkeit zwischen dem Osterlamm und dem Messias würde also, wie es scheint, darin bestehen: daß weder jenem, noch diesem, die Beine zerbrochen worden. Gleichwol möchte ich nicht behaupten, daß dieser Umstand bei dem Osterlamm seine Beziehung auf den Messias gehabt habe. Wenigstens sagen diejenigen etwas sehr Wahrscheinliches, welche behaupten: ⸗ ~~das Osterlamm~~ habe in Einem Hause verzehrt, und kein Stück davon in ein anderes Haus geschickt werden sollen | ~~darum sey verboten worden, ihm die Knochen zu zerbrechen~~ *). Warum aber das Zerbrechen der Beine bei dem Messias unterlassen worden, ist zu bekannt und zu begreiflich, als daß hier eine Erklärung darüber nöthig seyn könnte.

Und

† denn daß die übrigen Anhänger Jesu auch einmal ihre Meinung von ihm sollten geändert haben, ist ganz unglaublich.

*) "Videri poterat haec lex eo quoque pertinuisse, quod raptim edere iussi fuerant. Neque enim qui properant, in emedullandis ossibus tempus terunt." So erklärt Witsius die Sache am vorhin angef. O. §. 28.

⸗ das Verbot, dem Osterlamm die Knochen zu zerbrechen, sey darum geschehen, weil es

Und nun frage ich: würde die eherne Schlange von Moses nicht aufgerichtet, das Osterlamm nicht verordnet, oder nicht auf dieselbige Art zubereitet, geschlachtet und verzehret worden seyn, wenn etwa die Schicksale des Messias anders ausgefallen wären? — Ich zweifle sehr, ob Jemand diese Fragen im Ernst verneinen würde. Und wenn es geschehen sollte: wo wäre denn der Beweis, daß man dazu befugt sey? — Hätte denn nicht Gott diese und andere Anstalten so einrichten können, daß sie den Schicksalen des Messias noch weit ähnlicher geworden wären? —

Was ich bisher an zwei Beispielen gezeigt zu haben glaube, das würde sich auch an mehrern so genannten Vorbildern zeigen lassen, wenn ich weitläuftiger seyn wollte. Und ob ich gleich gerne eingestehe, daß es Begebenheiten, Gesetze und Gebräuche im A. T. geben kann, wovon sich keine nähern Gründe anführen lassen: so wird man sich doch auch bescheiden, daß man von den ältesten Sitten, Gewohnheiten und Denkungsarten heut zu Tage keine vollständige Kenntniß hat. Man würde sich also übereilen, wenn man den Schluß machen wollte: daß man zu einer Sache, von welcher man keine nähern Gründe angeben kann, Gründe aus der Ferne herbeiholen müsse. Sind aber sogar nähere Gründe vorhanden und bekannt, und man will dennoch entferntere in Anschlag bringen: so ist die

die Uebereilung noch sichtbarer. Dieß scheint mir der Fall bei denen zu seyn, welche Begebenheiten und Verordnungen des A. T., deren Ursachen in den nächsten Umständen liegen, darum für Vorbilder halten, weil sie gewissen Begebenheiten oder Anstalten im Reiche des Messias ähnlich sind, ohnerachtet sich auch diese aus sich selbst erklären lassen. Wie zween Menschen einander ähnlich sehen können, ohne daß sie miteinander verwandt sind: eben so kann auch zwischen zwo Begebenheiten eine zufällige Uebereinkunft Statt finden. Sie kann Statt finden, sage ich. Mehr behaupte ich jetzt noch nicht.

Hiezu kommt noch eine dritte Bemerkung, bei welcher ich mich kürzer fassen kann. Wenn die Uebereinkunft alttestamentlicher Geschichten und Gebräuche mit Begebenheiten und Anordnungen des N. T. allein genommen uns berechtigte, zu glauben, daß zwischen beiden dasjenige Verhältniß Statt finde, welches man zwischen Vor- und Gegenbildern vestsetzt: so würde folgen: daß beinahe der ganze Inhalt des A. T., fast alle Personen, Handlungen, Gesetze und Gebräuche desselben für Vorbilder gehalten werden müßten. Dieß war nun freilich vormals die Meinung gewisser Theologen, welche nicht nur in der von Abraham veranstalteten Aufopferung seines geliebten Sohnes eine Ankündigung der Aufopferung Jesu, oder in der Verkaufung Josef's, des Sohnes Jakob's, die

Verrätherei des Judas Ischarioth fanden; sondern auch das Schiff Noach's für ein Vorbild der christlichen Kirche hielten, ja so gar in einigen Heldenthaten Simson's messianische Wunder entdeckten, s. w. Allein von diesen Vorstellungen ist man längst zurückgekommen und hat eingesehen, wie leicht es sey, Aehnlichkeiten auch zwischen solchen Dingen wahrzunehmen, die sonst sehr verschieden sind, zumal wenn man umgekehrte Verhältnisse dabei zu Hülfe nehmen will. Man glaubt jetzt nicht mehr, daß man eine Person, Handlung rc. blos darum für ein Vorbild zu halten berechtiget sey, weil man eine Parallele im N. T. dazu finden könne. Man will nur diejenigen Dinge als eigentliche Vorbilder gelten lassen, welche in der Schrift selbst dafür erklärt worden *). Aber eben dadurch giebt man ja auch zu erkennen, daß das ganze Argument, von der Uebereinkunft früherer und späterer Begebenheiten, oder Anordnungen hergenommen, zu viel beweist und untauglich ist. Sollte ich mich nun bei solchen Umständen in eine noch weitläuftigere Beantwortung desselben einlassen? Es wird also hauptsächlich darauf ankommen: ob die Schrift sich über das, was für Vorbild zu halten sey, wirklich erklärt? Davon will ich denn bald umständlicher handeln.

*) S. Michaelis typ. Gottesgel. S. 38. und 43.

Dritter Abschnitt.

Prüfung desjenigen Beweises, für die Typologie, welcher aus 3. B. Mos. 17, 11. und Hebr. 9, 22. genommen wird.

Ich gehe zu einem andern allgemeinen Grunde für die Wirklichkeit der Vorbilder über, welcher darauf beruht: daß gewissen Handlungen des levitischen Gesetzes, besonders dem Vergiessen des Opferblutes, die Versöhnung der Menschen mit Gott beigelegt wird: 3. B. Mos. 17, 11. Hebr. 9, 22. Nun können aber, setzt man hinzu, blos äusserliche Handlungen eine solche Wirkung nicht haben, und sie wird ihnen auch an andern Stellen der Schrift abgesprochen, Ps. 50, 13. Jerem. 2, 22. Also, schließt man, müssen dergleichen Handlungen eine Beziehung auf den Versöhnungstod des Messias gehabt haben, oder, welches einerlei seyn würde, Vorbilder desselben gewesen seyn.

Dieser Beweis, welcher eigentlich nur die Wirklichkeit einiger Ritualvorbilder betrifft, scheint zwar an sich selbst wenig Aufmerksamkeit zu verdienen. Allein ich darf ihn selbst darum nicht mit Stillschweigen übergehen, weil ihm einige,

mit Recht berühmte Männer, unter denen z. B. Baumgarten *) ist, einiges Gewicht beigelegt haben. Um diesen Beweis beurtheilen zu können, muß man zuvörderst den Inhalt der beiden Stellen, worauf er gegründet ist, in Betrachtung ziehen.

In der **ersten** Stelle, 3. B. Mos. 17, 11. wird das Bluteßen von Gott aus diesem Grunde untersagt: "Das Leben des Thiers besteht im Blute, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, euer Leben zu versöhnen: denn Blut ist die Versöhnung für das Leben." Hier wird also dem Blute der Opferthiere eine versöhnende Kraft beigelegt, und zwar in so fern, als alle blutige Opfer der Israeliten Versöhnopfer waren. Aber was für Vergehungen konnten durch diese Opfer versöhnt werden? Alle und jede, von welcher Art sie auch seyn mochten? — Nein, nur geringere Vergehungen wider die mosaischen Gesetze, bei deren Menge Uebertretung so leicht möglich und fast unvermeidlich war. Hingegen bei gröbern Verbrechen, welche die öffentliche Ruhe störten, fand keine Versöhnung Statt. 3. B. Mos. 15, 27 — 31 **). Hebr. 9, 13. 14. Von dieser Bemerkung werden wir bald Gebrauch machen müssen.

In

*) Evangel. Glaubenslehre Bd. III. S. 198.

**) S. Michaelis Anm. zu 3. B. Mos. 4, 2. vergl. mit deß. Mos. Recht Th. V. §. 244.

In der zwoten Stelle, Hebr. 9, 22. drückt sich der Verfasser dieses Briefes also aus: "fast alles wird dem (mosaischen) Gesetz zufolge mit Blut gereiniget, und ohne Blutvergiessen findet keine Vergebung Statt." Zusammenhang und Ausdruck geben deutlich zu erkennen, daß Paullus auf die, in dem mosaischen Gesetz befohlnen, Reinigungen zurück siehet, welches auch kein Ausleger in Zweifel gezogen hat. Diese Reinigungen geschahen meist — doch nicht immer — durch das Blut gewisser Thiere. Daher müssen die Worte: "ohne Blutvergiessen geschieht keine Vergebung" sich eben darauf beziehen und können nicht als ein Gemeinspruch angesehen werden. Dieser Satz des Apostels ist nicht einmal in Ansehung des mosaischen Gesetzes allgemein; sondern gilt nur von den meisten Fällen. Paullus macht daher selbst eine Einschränkung und drückt sich sehr vorsichtig aus: "fast *) alles wird — mit Blut gereiniget" s. w. Wenn er aber nur von Reinigungen und Entsündigungen nach dem mosaischen Gesetz redet: so kann er auch nicht mehr behaupten, als was Moses selbst behauptet, nämlich: daß kleinere Uebertretungen dieser Gesetze durch blutige Opfer aufgehoben und um derselben

*) Einige Ausleger haben, wie ich glaube, mit Grund behauptet, das σχεδον im ersten Satze sey auch bei dem zweeten zu wiederholen. S. Michaelis und Sykes bei dieser St.

willen vergeben werden. Moses und Paullus stimmen also vollkommen mit einander überein. Beide lehren, daß blutige Opfer dazu gebracht wurden, um dem, der etwas versehen hatte, Vergebung zu verschaffen. Aber keiner behauptet, daß alle Sünden überhaupt, und selbst grobe Verbrechen, durch Opfer können getilget werden.

Die Wirkung dieser Opfer war demnach sehr eingeschränkt, und man kann eigentlich nicht sagen, daß sie die Menschen mit Gott versöhnt haben, wenn man dieses Wort nicht in einer sehr weiten und ungewöhnlichen Bedeutung nehmen will. Sie dienten blos dazu, das Ansehen der Gesetze zu erhalten und die Strenge derselben zu mildern. Dem, der ein Opfer gebracht hatte, war die bürgerliche Strafe seiner Vergehung erlassen, und er durfte wieder in den Vorhof der Stiftshütte gehen. Allein kein levitisches Opfer konnte dem Lasterhaften Lossprechung und moralische Unsträflichkeit zuwege bringen, oder ihn zu einem Tugendhaften umschaffen. Dieß lehrt Paullus selbst in folgenden Sätzen: "Gaben und Opfer können den, der sie darbringt, im Gewissen nicht beruhigen," Hebr. 9, 9. "Das Blut der Stiere und der Böcke und die gesprengte Asche von der (rothen) Kuh verschaffte denen, die sich verunreiniget hatten, eine leibliche Reinigkeit," V. 13. d. h. es wurde dadurch bewirkt, daß sie wieder in den Vorhof der Stiftshütte gehen durften und Andere durch Berührung

rührung nicht verunreinigten. "Es ist unmöglich, daß das Blut der Ochsen und der Böcke Sünden wegnehme." K. 10, 4. *)

Und nun werden diejenigen Stellen, in welchen der Werth der levitischen Opfer sehr gering vorgestellt wird, keine Schwierigkeit haben können. Wenn Gott z. B. Ps. 50, 13. also redet:

"Sollt' ich wol der Ochsen Fleisch essen,
Und der Böcke Blut trinken?"

so gibt er freilich dadurch hinlänglich zu erkennen: daß er durch Sündopfer nicht befriediget werde, und daß sie folglich nicht die Kraft haben, Sünden überhaupt zu tilgen. Aber das lehrt ja auch die Natur der Sache. Das behauptet ja auch Paullus in den vorhin angeführten Stellen **). Ich wiederhole es: die levitischen Opfer wirkten nur äusserliche und leibliche Reinigkeit, nicht vollkommen moralische Unschuld und Unsträflichkeit.

Aber haben sie vielleicht, was sie wirkten, es sey viel, oder wenig, in Beziehung auf den Messias gewirkt, ihre Kraft von seinem noch künftigen Tode erhalten, den Gedanken daran erweckt und

*) S. Michaelis über d. St.

**) Auch diejenigen Stellen können hieher gerechnet werden, wo Paullus überhaupt läugnet, daß Begnadigung und Beglückung (δικαιοσυνη) von der Beobachtung der mosaischen Gesetze herzuleiten sey. Röm. 3, 20. 21. K. 4, 15. 2 Kor. 3, 6. 7. 9. Gal. 3, 21. Phil. 3, 9.

und überhaupt ihn vorgebildet? Ja, dieß wird behauptet. Dieß soll der Zweck der levitischen Opfer gewesen seyn. Allein, wo ist der Beweis für diese Behauptung? Gott müßte doch irgendwo eine Erklärung darüber mitgetheilt haben. Wo findet sich nun diese Erklärung Gottes: daß die levitischen Opfer die erwähnte Absicht gehabt haben? Diejenigen Schriftstellen, welche man hieher rechnet, entscheiden nichts, wie ich unten zu zeigen suchen werde. Und ich darf auch wol fragen: ob man nicht den Werth des Todes Jesu so gar verringert, wenn man von ihm die Kraft herleitet, welche die levitischen Opfer hatten, für kleinere Versehen Verzeihung zu verschaffen. Hatten sie diese Kraft vermöge des Versöhnungstodes Jesu, warum erstreckte sie sich denn nicht weiter? warum war sie so ungemein eingeschränkt? — Weit gegründeter scheint mir folgende Vorstellung des Hrn. R. Michaelis *) über diese Sache zu seyn. "Es war, spricht er, dem unabhängigen Gott unverwehrt, etwas nach eigenem Belieben vest zu setzen, durch welches man entsündiget und gereiniget würde. Es mochte so willkührlich seyn, wie es wollte, so bekam es blos durch seine Verordnung und Zusage die Kraft, daß, was sich gehorsamlich in diese Ordnung Gottes schickte, wieder für rein und für entsündiget geachtet werden mußte. Und von einer solchen willkürlichen Verordnung Gottes hatten die Opfer alle ihre Kraft."

Wenn

*) Erklärung des Br. an die Hebr. bei K. 9, 13. 14.

Wenn man diese Vorstellung gelten läßt — und ich sehe wenigstens nicht, wie sie widerlegt werden könte — so bleibt kein Grund mehr übrig, die levitischen Opfer und den Tod des Messias in eine solche Verbindung zu setzen: daß jene ihre Kraft durch diesen erhalten, oder ihn angezeigt und vorgebildet haben.



Vierter Abschnitt.

Prüfung des Beweises für die Vorbilder, welcher aus Jes. 1, 11. ff. Jerem. 7, 22. f. Amos 5, 21. und Mich. 6, 7. f. genommen wird.

Einen neuen Beweis, daß die Gebräuche des levitischen Gesetzes Vorbilder gewesen, trage ich mit Baumgarten's *) eigenen Worten vor. Er nimmt ihn her "aus der sehr ernstlichen und wiederholten Bestrafung des, auf die blose Verrichtung dieser Gesetze gegründeten Vertrauens: da Gott bei den Israeliten das opus operatum in Absicht dieser Gesetze ernstlich geahndet und bestraft, wenn sie die innere, dem Zweck dieser Ge-

*) am angef. O. S. 198.

Gesetze gemässe Gemüthsfassung dabei verabsäumet, den Glauben an den dadurch bezeichneten Messiam, und den Gehorsam gegen Gott um seiner Verheissungen willen, beiseite gesetzt. Jes. 1, 11. ff. Amos 5, 21. Jer. 7, 22. f. Mich. 6, 7. f."

Bei der Prüfung dieses Beweises kann ich mich desto kürzer fassen, weil ich mich grossentheils auf dasjenige beziehen darf, was ich eben zur Beurtheilung des vorhergehenden Beweises beigebracht habe. Es scheint nicht nöthig zu seyn, alle Stellen der Schrift, worauf sich Baumgarten bezieht, umständlich durchzugehen. Ich will also nur die deutlichste unter ihnen, welche gleich die erste ist, in einer Uebersetzung vorlegen. Jehovah redet die Zeitgenossen des Propheten Jesaias K. 1, 11. ff. also an:

V. 11. "Was soll mir die Menge eurer Opfer? —
Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fetts vom Gemästeten,
Und Blut der Stiere / und der Lämmer / und der Böcke mag ich nicht.

V. 12. Ihr kommt, vor mir zu erscheinen? — *)

Wer

*) כי scheint mir hier fragweise zu stehen, wie z. B. Kap. 29, 16. Sprüchw. 30, 4. Oder es könnte auch ganz pleonastisch gesetzt seyn.

Wer fodert das von euch, daß ihr meine Vorhöfe betretet? *)

V. 13. Bringt nicht mehr vergebliche Geschenke!
Rauchwerk ist mir zum Abscheu.
Neumonde und Sabbathe und Festversammlungen ertrag' ich nicht,
Nicht sündliche Feiertage. **)

V. 14. Eure Neumonde und Festtage haß' ich;
Zur Last sind sie mir; ich bin des Duldens müde;

V. 15. Ihr mögt eure Hände ausbreiten; ich verhülle meine Augen vor euch.

Ihr

*) רמס הצרי. ziehen einige Ausleger mit den LXX. zu dem folgenden V. Mir kommt die gewöhnliche Konstruktion leichter vor.

**) Alle Ausleger finden in diesem V. besonders in den letzten Worten און ועצרה, Schwierigkeiten. Um so viel eher darf ich Verzeihung hoffen, wenn ich den Sinn nicht ganz sollte getroffen haben. לא אוכל ziehe ich zu dem Vorhergehenden; wiewiederhole es aber vor און ועצרה, welche Worte ich mit Hrn. D. Dathe nach der Figur Hendiadys erklären möchte. Doch kann man zweifeln, ob און die richtige Lesart sey? Denn die LXX. haben an Statt derselben צום, Fasten, welche Lesart allerdings sehr schicklich ist. S. Lowth's Jesaias bei d. St.

Ihr mögt viel beten; ich höre nicht.
Eure Hände sind voll Blut.

V. 16. Waschet, reiniget euch!
Schafft eure Lasterthaten vor meinen Augen weg!
Hört auf, Böses zu thun!

V. 17. Lernt Gutes thun; strebet nach dem Recht!
Macht das Unrecht gut! *)
Schafft den Waisen Recht; führt die Sache der Witwen!" s. w.

Der Inhalt dieser Stelle ist also kürzlich dieser:

1. Jehovah bezeugt sein ernstliches Mißfallen an allen Opfern und Feierlichkeiten, welche die damaligen Israeliten in der Meinung veranstalteten, ihm dadurch einen Dienst zu erweisen. Er erklärt auch eben so nachdrücklich: daß er einen solchen Dienst fernerhin nicht annehmen und dulden wolle.

2. Die Ursache, warum Gott diesen Dienst verabscheut, liegt darin: daß die Juden bei aller Pünktlichkeit, womit sie die mosaischen Gebräuche beobachteten, sich schändlichen Lastern ergaben. "Eure Hände sind voll Blut"

*) Bei Uebersetzung des dunklen Worts חמוץ folge ich dem Hrn. ~~Prof.~~ Generalsuper. Koppe in seinen Anmerk. zu Lowth's Jesaias.

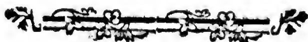
Blut" V. 15. Wie konnte es dem Heiligsten gefallen, wenn man den Zweck seiner Anstalten so sehr mißkannte, daß man die ganze Tugend in Opfern, Festfeiern u. d. g. setzte, und ihn dadurch gleichsam zu bestechen gedachte?

3. Hierauf folgt eine Auffoderung an die Zeitgenossen des Propheten: ihre Laster abzulegen und sich der wahren Tugend zu ergeben; womit die Verheissung verbunden wird: daß es ihnen dann wohl gehen solle.

Mehr, als was ich jetzt angezeigt habe, kann ich in dieser Stelle nicht finden; und die übrigen, oben erwähnten, können noch weniger beweisen, was sie beweisen sollen, indem sie viel kürzer sind, und nur die Hauptgedanken des Jesaias ausdrücken. Hingegen Baumgarten schiebt in diese Stellen selbst nach zween Gedanken ein, die gewiß kein unbefangener Leser darin wird zu entdecken im Stande seyn. Der erste ist: "daß die Israeliten die innere, dem Zweck der mosaischen Kirchengesetze gemässe, Gemüthsfassung versäumt haben." So sollte man sich gar nicht ausdrücken. Gewiß ist freilich, daß die Israeliten bei aller ihrer Pünklichkeit in Beobachtung der mosaischen Gebräuche und Kirchengesetze ohne die rechte, Gott wohlgefällige Gemüthsfassung waren; daß aber diese Gemüthsfassung

durch

durch jene Kirchengesetze habe sollen hervorgebracht werden, wie Baumgarten voraus zu setzen scheint, läßt sich nicht erweisen. Verehrung Jehovah's, des einzigen wahren Gottes, war der Zweck, den diese Gesetze erreichen sollten und konnten. Aber ist Glaube an Einen Gott und Rechschaffenheit des Sinnes und Wandels einerlei? Kann nicht jener ohne diese Statt finden? — Der zweete Gedanke, den Baumgarten aus den angeführten Worten herausbringt, oder vielmehr in sie hineinbringt, ist dieser: "daß die Israeliten den Glauben an den durch jene (mosaischen) Gesetze bezeichneten Messias — beiseite gesetzt haben." Aber wo steht ein Wort davon? In keiner der angeführten Stellen wird des Messias, oder des Glaubens an ihn, oder der Bezeichnung desselben durch mosaische Gesetze Erwähnung gethan; vielmehr eine ganz andere Ursache des göttlichen Mißfallens an dem armseligen Ceremoniendienst der Israeliten angegeben. Wer also hier eine Bezeichnung des Messias durch mosaische Kirchengesetze findet, der setzt schon als ausgemacht voraus, was erst bewiesen werden muß.



Zweites



Zweites Kapitel.

Prüfung der biblischen Zeugnisse, welche die Wirklichkeit der Vorbilder überhaupt beweisen sollen.

Kol. 2, 16. 17. Hebr. 10, 1.

Wenn die Schrift selbst Zeugnisse für die Wirklichkeit der Vorbilder enthalten sollte: so würde freilich die Sache dadurch am kürzesten und leichtesten entschieden werden können. Die Vertheidiger der Vorbilder glauben, mehrere Zeugnisse für ihre Meinung so wohl im A., als auch im N. T. gefunden zu haben. Ob diese Zeugnisse von der Art sind, daß sie etwas entscheiden können? wird eine unparteiische Betrachtung derer Stellen, worin sie enthalten seyn sollen, an den Tag legen müssen. Ich will diese Betrachtung jetzt anstellen. Doch ist meine Absicht nicht, alle Stellen der Schrift,

Schrift, worin man nicht nur Zeugnisse, sondern auch Winke, die Vorbilder betreffend, gefunden hat, hier durchzugehen. Es wird genug seyn, daß ich mich auf diejenigen Schriftstellen einlasse, welche man für die deutlichsten und entscheidendsten gehalten hat. Sollte ich im Stande seyn, zu zeigen, daß nicht einmal diese beweisen, was man aus ihnen beweisen will: so würden die übrigen ohnehin kein Gewicht haben können.

Die angeblichen Zeugnisse der Schrift für die Wirklichkeit der Vorbilder sind aber von zwiefacher Art. Einige sollen nur überhaupt darthun: daß im A. T., besonders unter den levitischen Gebräuchen, Vorbilder angetroffen werden, ohne sie weiter zu entziffern, und ohne anzuzeigen, was sie etwa bedeutet haben mögen. Und dahin rechnet man Kol. 2, 16. 17. Hebr. 10, 1. Andere hingegen sollen zugleich die Entwickelung und Erklärung des Vorbildes, welches sie darstellen, in sich enthalten. Von jenen rede ich hier; von diesen wird das folgende Kapitel handeln. Scheinbar, ist allerdings derjenige Beweis für die Wirklichkeit alttestamentlicher Vorbilder, welcher aus den angezeigten beiden Stellen paullinischer Briefe hergeleitet wird. Diese Stellen sind einander ähnlich und können auch einander Licht geben. Daher nehme ich sie hier zusammen, doch so, daß ich von einer jeden einzeln handle.

Die

Die erste Kol. 2, 16. 17. steht in diesem Zusammenhang. Der Apostel warnt seine Leser vor Verführung von jüdischen und schwärmerischen Lehrern, K. 2, 6. ff. Diese Irrlehrer, die man mit Grund für Essener hält, drangen unter andern auch auf die Beschneidung, V. 11. ff. und auf die Beobachtung anderer mosaischer Gebräuche, besonders auf die Enthaltung von gewissen verbotenen Speisen und auf die Feier der jährlichen, monatlichen und wöchentlichen Feste der Juden. V. 16. *) Dagegen lehrt nun Paullus: daß das jüdische Ceremonialgesetz durch das Christenthum ganz abgeschafft, mithin aller Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben sey, V. 14. f. Hieraus zieht er V. 16. 17. folgenden Schluß: "Niemand müsse euch nun einen Vorwurf darüber machen, daß ihr verbotene Speisen, oder Getränke geniesset, oder Festtage, Neumonde und Sabbathe nicht feiert. Dieß ist nur Schattenwerk (σκια) gegen das, was kommen sollte. Das Wahre (σωμα) findet ihr in der christlichen Religion."

Was versteht Paullus unter σκια und σωμα? Darauf beruhet alles. Diejenigen, gegen welche ich schreibe, kommen darin überein, daß der erste Ausdruck ein Bild, oder einen Abriß, der letzte aber das Original oder Urbild bezeichne. Allein gleich-

*) † Vergl. Zachariä Einleit. zum Brief an die Kol. Rau's Unters. über d. Typol.

† V. Michaelis Einleit. in die göttl. Schriften des N. B. §. 170. f.

gleichwol weichen sie in der Erklärung der Stelle selbst von einander ab. Einige nämlich ziehen die Worte: ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, auf den ganzen Inhalt des 16ten Verses. Dann würden sie folgenden Sinn haben: "Diese Dinge (verbotene Speisen, Festtage ꝛc.) sind Bilder und Umrisse von der vollkommenern Religion, welche Christus einführen sollte." Wäre nun diese Erklärung richtig: so würde allerdings folgen: daß wenigstens diejenigen mosaischen Gebräuche, welche der Apostel ausdrücklich nennt, in demjenigen Verhältniß zu der christlichen Religion gestanden seyen, welches man zwischen Vor- und Gegenbildern vest zu setzen pflegt. Und dann könnte Paullus freilich auch den Schluß machen: daß jene Gebräuche durch Einführung der christlichen Religion seyen abgeschaft worden. — Andere Ausleger wollen, daß die Worte: ἅ ἐστι σκιὰ ꝛc. blos auf das unmittelbar vorhergehende Wort σαββάτων gehen und so zu verstehen seyn sollen: "welcher (Sabbath) ein Schatten oder Bild des künftigen Sabbaths ist." Nach dieser Erklärung würden nicht die verbotenen Speisen, Feste und Neumonde, sondern nur allein die jüdischen Sabbathe unter die Vorbilder gerechnet werden müssen.

Ich kann weder die erste, noch die andere Erklärung für die richtige halten, und will jetzt meine Bedenklichkeiten gegen eine jede, einzeln genommen, anzeigen.

Die

Die erste Erklärung ist zwar der Sprache nach möglich: denn es ist bekannt, daß σκια ein Bild oder einen Abriß bedeuten kann; aber sie setzt etwas voraus, was sich nicht erweisen, nicht einmal wahrscheinlich machen läßt. Es würde nämlich angenommen werden müssen, daß alle die Dinge, welche Paullus V. 16. namentlich anführt, verbotene Speisen und Getränke, Festtage, Neumonde und Sabbathe Vorbilder gewesen, deren Gegenbilder in der christlichen Religion enthalten wären. Aber ist dieß glaublich? Welches sollten denn diese Gegenbilder seyn? Ich will jetzt die jüdischen Feste nicht in Anschlag bringen — wiewol es nicht gar leicht seyn dürfte, Gegenbilder dazu zu finden — sondern nur fragen: wovon die verbotenen Speisen Vorbilder gewesen seyn sollen? Wären sie wirklich vorbildlich gewesen: so müßte es, sollte man denken, nicht schwer seyn, diese Frage zu beantworten. Denn es würden sich doch göttliche Anstalten in der christlichen Religion entdecken lassen, die mit dem mosaischen Verbot gewisser Speisen eine einleuchtende Aehnlichkeit hätten. Allein mir ist bisher keine erträgliche Anwendung und geistliche Deutung dieses Gesetzes bekannt geworden, und ich bin nicht im Stande, ein nur leidliches Gegenbild von den verbotenen Speisen, oder unreinen Thieren zu entdecken. Hiezu kommt noch, daß Paullus auch von unreinen, oder verbotenen Getränken redet. Darüber hat Moses hat keine Verordnung gegeben. Offenbar

müssen also diejenigen Irrlehrer, gegen welche der Apostel schreibt, in Ansehung dieses Punkts weiter gegangen seyn, als Moses selbst, und seine Gesetze eigenmächtig ausgedähnt haben. Dieß ist auch der Denkungsart dieser Schwärmer, welche z. B. keinen Wein tranken und die meisten Speisen verschmähten, vollkommen angemessen. Aber wie nun? sollte ein Gesetz, welches nicht von Moses, oder einem andern göttlichen Propheten herrührte, sondern im eigentlichsten Verstande Menschenerfindung war, dennoch ein Vorbild gewesen seyn? Dieß würde der eifrigste Anhänger der Typologie nicht zu behaupten wagen. Da es aber nothwendige Folge der angeführten Erklärung von der paullinischen Stelle ist: so wird die Unrichtigkeit derselben hinlänglich dargethan seyn.

Ich komme daher jetzt zu der zwoten Erklärung dieser Stelle, welche einige Gelehrte darum angenommen haben, weil die Unbequemlichkeit der ersten ihrem Blick nicht entgehen konnte. Diese zwote Erklärung hebt zwar allerdings die Hauptschwierigkeit, welche die erste zurückläßt, auf; aber sie führt dagegen eine andere ein, die sich schwerlich wird auflösen lassen. Ich will nichts davon sagen, daß es Mühe kosten dürfte, zu dem Sabbath, wenn man ihn als Vorbild betrachtet, ein bequemes Gegenbild in den Büchern des N. T. oder in der christlichen Religion zu nennen. Allein wichtiger scheint mir folgende Bemerkung

zu

zu seyn. Offenbar sind σκια und σωμα Gegensätze. Dieß hat, so viel ich weiß, noch kein Ausleger geläugnet. Wäre nun die mitgetheilte Uebersetzung: "welcher (Sabbath) ein Schatten des künftigen Sabbaths ist", die richtige: so müßten auch der jüdische und der künftige Sabbath — man mag sich unter diesem denken, was man will — Gegensätze seyn. Aber wie hienge denn damit das Folgende: το δε σωμα του χριστου *) zusammen? Auf μελλοντων kann doch wenigstens σωμα sich nicht beziehen. Sonst würde der seltsame Satz herauskommen: der Körper des künftigen Sabbaths ist in der christlichen Religion anzutreffen; wobei sich gar nichts denken liesse. Sollte also vielleicht dem jüdischen Sabbath nicht nur der künftige, sondern auch το σωμα entgegengesetzt

 seyn

*) Die richtige Erklärung dieser Worte hat Grotius. "Soliditas rerum, schreibt er — Christi est, ad Christum pertinet, ab eo solo petenda est." Paullus hätte eigentlich seinem Styl gemäß für του χριστου schreiben müssen: εν τω χριστω. Allein "der Apostel setzt das Wort Christus hier im Zeugungsfall, um mit dem Gegensatz des Zukünftigen (των μελλοντων) eine völlige Gleichheit heraus zubringen, in welchen Fällen — die besten Schriftsteller sich nicht so genau an grammatikalische Regeln binden." Dieß ist die gegründete Bemerkung des Hrn. O. K. R. Teller's in seinem Wörterbuch des N. T. unter dem Wort Cörper.

seyn, folglich der erste einen doppelten Gegensatz haben? Dieß wäre ebenfalls unnatürlich. Was würde dann der Sinn seyn müssen? Ohnfehlbar dieser: der jüdische Sabbath ist ein Bild des künftigen Sabbaths; das Gegenbild des ersten aber findet sich in der christlichen Religion. Gewiß ein unbequemer Sinn, und noch unbequemer ausgedrückt! Paullus würde, wenn er diesen Gedanken hätte ausgedrücken wollen, eher so geschrieben haben: ἁ εςι σκια των μελλοντων των εν χριςω. Oder wenn er ja beides σκια und σωμα hätte brauchen und einander entgegensetzen wollen: so hätte er wenigstens των μελλοντων weglassen und sagen müssen: ἁ εςι σκια, το δε σωμα, s. w. Ich mag die Sache überlegen, wie ich will, so kann ich mich nicht überzeugen, daß των μελλοντων zu dem vorhergehenden Worte σαββατων zu konstruiren sey. Es wird also eine andere Erklärung angenommen werden müssen. Doch ich will, ehe ich mehr davon rede, erst über die zwote Stelle und den aus ihr genommenen Beweis für die Vorbilder einige Bemerkungen machen.

Die zwote Stelle also, welche ich oben mit Kol. 2, 16. 17. in Verbindung gesetzt habe, und welche Hebr. 10, 1. befindlich ist, hat folgenden Zusammenhang. Schon Kap. 7. fängt der Apostel an, eine Vergleichung zwischen dem Messias und den aharonischen Hohenpriestern anzustellen, und führt solche bis zu K. 10, 18. fort. Unter

ter andern stellt er die Vorzüge, welche Christus, als Hoherpriester betrachtet, vor jenen Hohenpriestern in Ansehung ihrer Verrichtungen und Opfer hat, K. 9, 11. ff. ins Licht. Darauf gründet er nun, was er K. 10, 1. also ausdrückt: σκιαν γαρ εχων ο νομος των μελλοντων αγαθων, κκ αυτην την εικονα των πραγματων, s. w. Daß auch hier σκια und εικων einander entgegengesetzt sind, bedarf keiner Erinnerung. Unter jenem Ausdruck verstehen einige Ausleger ebenfalls ein Bild, oder einen Abriß; unter diesem aber die Sache selbst, die Realität, das Wesen oder wie man es nennen will. In diesem Falle würden denn die Worte des Apostels diesen Sinn haben: das mosaische Gesetz enthält nur ein Bild von den künftigen Schätzen der christlichen Religion, nicht diese Schätze selbst. Aber würde nun auch damit erwiesen seyn, daß die mosaischen Opferanstalten (denn diese werden zunächst unter dem Gesetz verstanden,) auch Vorbilder von den Gütern der christlichen Religion gewesen sind? Nein, dieß würde nicht einmal folgen, wenn auch σκια und εικων die angenommene Bedeutung haben sollten. Nur so viel würde folgen: daß die mosaischen Opferanstalten mit denen Gütern, welche Christus darreicht, eine Aehnlichkeit hätten, und daß daher jene als Bilder von diesen angesehen werden könnten. Allein wenn diese Anstalten auch wirkliche Vorbilder seyn sollten: so müßten sie, wie ich oben *) erinnert

 habe,

*) Einleit. §. 3 — 5.

habe, dazu bestimmt gewesen seyn, die Schätze der christlichen Religion abzubilden und vor der letztern zu bezeichnen. Wie will man diese Bestimmung beweisen? Wie will man darthun, daß σκια und εικων, nach der vorausgesetzten Erklärung, dasjenige Verhältniß zu einander haben müssen, welches die Kopie zum Original hat?

Doch ich habe mehr zugestanden, als ich zugeben darf. Daß εικων die Sache selbst, welche abgebildet wird, das Original, Urbild, Realität ꝛc. bedeute, ist bisher durch kein überzeugendes Beispiel dargethan worden. Wiewol sich nun diese Bedeutung in den Zusammenhang sehr gut schickt: so muß ich doch, weil der Sprachgebrauch nicht für sie angeführt werden kann, Bedenken tragen, sie hier anzunehmen. Ich lasse also εικων in der gewöhnlichen Bedeutung und verstehe es von einem Bilde.

Was ist nun σκια? Es muß nothwendig noch weniger, als ein eigentliches Bild (εικων) bedeuten. Dieß leidet keinen Zweifel, weil beide Ausdrücke einander entgegen gesetzt werden. Am natürlichsten wird man also das Wort σκια vom Schatten verstehen, welche Bedeutung ebenfalls die gewöhnlichste ist. Und in wiefern werden die mosaischen Gesetze von Opfern "ein Schatten künftiger Güter" genennt? Entweder liegt in dem Ausdruck Schatten der Begriff der Aehnlichkeit, oder der Unvollkommenheit. In dem ersten Falle könnte der

der Apostel entweder an den ersten, mit Linien gezeichneten Umriß, eines künftigen Gemäldes gedacht, oder einen eigentlichen Schatten im Sinne gehabt haben. In der Hauptsache ändert dieß wenig, oder nichts, weil ein Schatten seinem Körper eben so gewiß, als ein Umriß seinem Gemählde, wiewol auf eine sehr unvollkommene Art, ähnlich ist. Allein es ist mir nicht wahrscheinlich, daß Paullus mit σκια die Idee der Aehnlichkeit möge verbunden haben. Dem Zusammenhang zufolge hat er vielmehr, wie es scheint, sich unter diesem Worte etwas Mangelhaftes und Unvollkommenes gedacht. Denn sein Bestreben ist augenscheinlich dahin gerichtet, das levitische Priesterthum, und besonders die Opfer desselben herabzusetzen, um den Hohenpriester des N. T. destomehr zu erheben. Ich will nur einige seiner Gedanken vorlegen. Der Hohepriester des A. T. mußte alle Jahre mit fremden Blute in das Allerheiligste eingehen. Christus aber hat sich nur Einmal selbst geopfert. K. 9, 25 — 28. Die levitischen Opfer wurden jährlich wiederholt, konnten aber den Opfernden nicht Vergebung der Sünden verschaffen; vielmehr erhielten sie die letzten immer im Andenken. K. 10, 1—3. Diese und ähnliche Vorstellungen des Apostels geben zu erkennen, daß seine Absicht ist, zu zeigen: wie wenig wahre Aehnlichkeit zwischen dem levitischen und zwischen dem messianischen Priesterthum Statt finde, wie wenig jenes gegen dieses in Betrachtung kommen könne. Wenn er nun sagt:

"das mosaische Gesetz sey ein Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild derselben selbst:" so wird seine Meinung ohnfehlbar diese seyn: "die mosaischen Opferanstalten können mit den Vorzügen der christlichen Religion gar nicht in Vergleichung gesetzt werden. Diese sind so groß und erhaben, daß man irren würde, wenn man jene für etwas mehr, als einen dunkeln Schatten von ihnen ansehen wollte."

Fast in allen Sprachen ist es gewöhnlich, das Unvollkommene und Mangelhafte, wenn es dem Vollkommenern entgegen steht, einen Schatten zu nennen. Dieser Gebrauch findet sich auch in der griechischen Sprache. Eine von den Auslegern schon bemerkte hieher gehörige Stelle aus dem Josephus *) mag auch hier einen Platz haben. Vom Archelaus, welcher königliche Macht ohne den königlichen Titel hatte, und auch um diesen bei dem Kaiser anhielt, sagt der angeführte Schriftsteller: ἡκει παρα τȣ δεσποτȣ, σκιαν αιτησομενος, ἡς ἡρπασεν ἑαυτω το σωμα. Doch dieß ist wichtiger, daß auch Paullus sich nach diesem Sprachgebrauch richtet. Ich berufe mich jetzt nur vorläufig auf Hebr. 8, 5. wo er von den aharonischen Priestern sagt: "sie verwalten ihr Amt nach einem Schattenbilde (ὑποδειγματι και σκια) des Allerheiligsten im Himmel." Von dieser

*) Bell. iud. B. II. K. 2.

dieser Stelle werde ich unten noch mehr reden müssen. S. 245.

Was ich bisher über Hebr. 10, 1. gesagt habe, wird, wie ich hoffe, hinlänglich beweisen, daß die Vertheidiger der Vorbilder diese Stelle nicht für ihre Meinung anführen können.

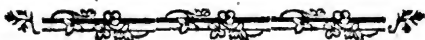
Und nun kehre ich wieder zu der ersten paulinischen Stelle, Kol. 2, 17. zurück. Ich habe die Erläuterung derselben darum unvollendet gelassen, weil ich in der Meinung stund, daß sie aus der zwoten Stelle, Hebr. 10, 1. womit ich mich bisher beschäfftigte, am meisten Licht würde bekommen können. Beide Stellen sind einander so wohl in Ansehung des Inhalts, als des Ausdrucks sehr ähnlich. Die Eine handelt von mosaischen Gesetzen, die Enthaltung von gewissen Speisen und die Feier der jüdischen Feste betreffend; die andere redet besonders von den Opferanstalten in der mosaischen Oekonomie. Diese zweierlei Arten von mosaischen Gesetzen nennt Paullus in beiden einen Schatten von künftigen Dingen, welche sich in der christlichen Religion darstellen. Aber in der Einen Stelle, Hebr. 10, 1. bestimmt er diese Dinge etwas genauer und nennt sie künftige Güter oder Schätze (μελλοντα αγαθα). Wenn man nun Schrift aus Schrift, und besonders einen biblischen Schriftsteller aus sich selbst erklären muß: so weiß ich nicht, warum man nicht diese

diese eben genannte Stelle zur Erklärung der ersten, Kol. 2, 17. anwenden sollte? Zu den Worten derselben: α εςι σκια των μελλοντων läßt sich ohnehin nichts Bequemers hinzu denken, als αγαθων; — ein Ausdruck, welcher auch noch Hebr. 9, 11. vorkommt — und σκια kann in keiner schicklichern Bedeutung genommen werden, als in derjenigen, welche Hebr. 10, 1. Statt findet. Ich glaube daher nicht zu irren, wenn ich mit mehrern Auslegern den Worten des Apostels diesen Sinn beilege: "diese Dinge (verbotene Speisen und jüdische Feste) sind in Vergleichung mit denen Gütern, welche das Christenthum darbietet, fast für nichts zu achten. Was wahren und wesentlichen Werth hat, findet sich nur in dieser Religion." *) Eben dieses drückt auch der Apostel an andern Orten, nur mit andern Worten aus, z. B. 2 Kor. 3, 6. ff. Hebr. 8, 6. ff. so, daß also der angegebene Sinn mit der übrigen Lehre desselben vollkommen übereinstimmt.

*) Vergl. Hrn. D. Döderlein's institutio theologi christ. §. 229.



Drittes



Drittes Kapitel.

Prüfung der biblischen Zeugnisse, welche für die Wirklichkeit einzelner Vorbilder angeführet werden.

Ich fange jetzt den weitläuftigsten Theil meiner Untersuchung an, welcher die Wirklichkeit einzelner Vorbilder und deren biblischen Beweis betrifft. Die Zahl derjenigen alttestamentlichen Personen, Handlungen, Gebräuche rc. welche für Vorbilder gehalten werden, ist groß; doch bei einigen Theologen grösser, als bei andern. Dieß kommt daher, daß einige mehr, andere weniger in gewissen Schriftstellen zu finden pflegen. Am sichersten würde es nun freilich seyn, wenn ich alle vermeinte Zeugnisse für die Wirklichkeit einzelner Vorbilder durchgienge und ihre Beweiskraft in Untersuchung zöge. Allein theils würde dieß kaum möglich seyn, weil die Meinungen der Theologen so sehr verschieden sind, und ich weder Zeit, noch Lust, noch Gelegenheit habe, alle Schriften, welche sich mit diesem Gegenstande beschäfftigen, durchzulesen; — theils würde ich in eine, meinen Lesern



Lesern und mir selbst lästige Weitläuftigkeit gerathen müssen. Ich denke daher, es verantworten zu können, wenn ich mich hier blos an die scheinbarsten, bekanntesten und gemeinsten biblischen Beweise, welche die Wirklichkeit einzelner Vorbilder darthun sollen, halte und über ihren Werth eine der Sache angemessene, bald umständlichere, bald kürzere Untersuchung anstelle. Sollte sich in der Folge zeigen, daß auch die scheinbarsten Beweise nichts mehr, als scheinbar sind, und daß man aus den bekanntesten zu viel geschlossen hat: so würden die übrigen nicht einmal in Anschlag kommen können.

Die biblischen Zeugnisse für die Wirklichkeit einzelner Vorbilder betreffen theils die historischen, theils die Ritualvorbilder. Von jenen will ich zuerst reden.

Erster

Erster Abschnitt.

Prüfung der biblischen Zeugnisse, wodurch man die Wirklichkeit einzelner historischer Vorbilder zu beweisen sucht.

Adam.

Röm. 5, 14. 1 Kor. 15, 21. 22. und 45. 47.

Aus diesen Stellen schließt man, daß der erste Mensch ein Vorbild von dem Messias gewesen sey. Ich will von einer jeden dieser Stellen einzeln handeln. Also zuerst von Röm. 5, 14.

Paullus stellt zwischen Adam und Christus eine Vergleichung an, V. 12—19. Durch einen Menschen, sagt er, ist Sünde und Tod in die Welt gekommen: durch einen, Christus, ist auch dagegen Freiheit von Strafen bewirkt worden. Hierin liegt die Vergleichung, wobei der Apostel die Absicht hat, zu beweisen: daß die Erlösung durch den Mittler von demselben Umfang ist, als Sünde und Strafe derselben, und daß daher nicht nur Juden, sondern auch Heiden an der Gnade Gottes Theil haben müssen, so wie sie alle auf gleiche

gleiche Weise an den Folgen der Sünde Adam's Theil nehmen.

Was der Apostel V. 12. behauptet, daß Sünde und Tod durch Adam über das Menschengeschlecht gekommen, erläutert und bestätigt er V. 13. und 14. indem er erinnert, das mosaische Gesetz könne daran nicht Schuld seyn, weil der Tod schon vor der Bekanntmachung desselben allgemein gewesen sey. Seine Worte sind diese: "Denn bis auf das (mosaische) Gesetz war Sünde in der Welt; Sünde aber wird nicht angerechnet, wo kein Gesetz ist. Gleichwol herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über diejenigen, welche nicht *) auf dieselbe Art, wie Adam, gesündigt hatten. Dieser ist ein Bild des künftigen, (ὅς εςι τυπος τȣ μελλοντος"). Die letzten Worte sind es eigentlich, welche hier in Betrachtung gezogen werden müssen. Daß τȣ μελλοντος hier von ὁ μελλων abzuleiten und auf αδαμ zu ziehen sey,

*) Bei dem bekannten Streit: ob das μη ächt, oder unächt sey? kann ich hier neutral bleiben, weil die Entscheidung desselben, sie mag ausfallen, wie sie will, auf meine Untersuchung keinen Einfluß hat. Indessen trete ich freilich denen bei, welche μη in Schutz nehmen. S. Michaelis Gedanken über die Lehre der h. Schrift von Sünde und Genugthuung S. 394. nach der zwoten Ausgabe. In Ansehung der entgegen gesetzten Meinung s. Semler's Paraphras. epist. ad Rom. S. 61.

sey, daran zweifle ich wenigstens gar nicht *). Christus ist es, welcher ὁ μελλων (αδαμ) heißt, und 1 Kor. 15, 45. 47. ὁ εσχατος αδαμ und ὁ δευτερος ανθρωπος genennet wird. Aber in wiefern heißt Adam τυπος τε μελλοντος? — Hier wird der schicklichste Ort seyn, wo ich von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes τυπος, besonders den biblischen, etwas sagen kann.

Τυπος

*) Hr. Prof. Koppe (N. T. Vol. IV. b. d. St.) verwirft diese Meinung und ziehet ὁς nicht auf αδαμ, sondern nach einem Atticismus auf das folgende τυπος, so daß es für ὁ εςι τυπος gesetzt wäre. Nach τε μελλοντος ergänzt er πραγματος, oder etwas Aehnliches. Seine Uebersetzung, die er von den Worten giebt, ist diese: "hier ist Wink, deutender Wink auf das, was einst geschehen sollte." Eine gewiß scharfsinnige Erklärung, gegen die ich jedoch folgende Bedenklichkeiten habe. Es ist Einmal gewiß, daß Paullus zwischen Adam und Christus hier eine Vergleichung anstellt und jenen als ein Bild von diesem betrachtet; daher scheint mir die gewöhnliche Erklärung der Worte: ὁς — μελλοντος auch sehr natürlich und passend zu seyn. Sodann drückt sich der Apostel an andern Stellen, die ich gleich anführen werde, auf eine sehr ähnliche Art aus. Dieß ist wieder eine Bestätigung der gewöhnlichen Erklärung. Denn sie ist der Denkungsart des Apostels angemessen.

Τυπος (von τυπτω) heißt

1. ursprünglich eine eingedrückte Figur. Eigentlich ein Kunstwort in der Sprache der Bildner.

2. ein Mahl, oder Zeichen, Joh. 20, 25. Hier ist τυπος των ἡλων das Mahlzeichen von den eingeschlagenen Nägeln in den Händen und Füssen des gekreuzigten Erlösers.

3. ein Bild, oder Abbildung überhaupt, Apostelg. 7, 43. 44. Hier wird dieß Wort Einmal von Götzenbildern gebraucht, und dann von dem Modell, nach welchem Moses die Stiftshütte bauen sollte. So auch Hebr. 8, 5. Hier drückt τυπος das Hebr. תבנית 2 B. Mos. 25, 40. aus.

4. ein Beispiel, Muster, und zwar theils zur Warnung, 1 Kor. 10, 6. 11. theils zur Nachahmung, Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 7. 2 Br. 3, 9. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 1 Petr. 5, 3.

5. Auf eine etwas eigne Art wird das Wort τυπος Apostelg. 23, 25. und Röm. 6, 17. gebraucht. In der ersten Stelle heißt επιϛολη περιεχϐσα τον τυπον τϐτον, ein Brief dieser Form, oder dieses Inhalts *). In der zwoten ist τυπος διδαχης die Lehrform, oder der Lehrbegriff, was διδαχη schon für sich selbst heißt.

Ausser

*) S. Kypke's Observatt. ff. Th. II. S. 118. ff.

Ausser diesen Bedeutungen des Wortes τυπος ist mir im A. und N. T. keine bekannt. Nirgends heißt es, was man in der Theologie Vorbild nennt, wie selbst die Vertheidiger der Typologie zugestehen müssen. Andere Bedeutungen, welche dieß Wort bei auswärtigen Schriftstellern hat, brauche ich hier nicht anzuführen.

Aber welche unter den vorhin angegebenen Bedeutungen wird an unserer Stelle, wo Adam τυπος τȣ μελλοντος heißt, Statt finden? Ohnfehlbar die dritte. "Adam war ein Bild des künftigen (Adams.)" Und warum heißt er so? Vielleicht weil er dazu bestimmt war, durch seine Schicksale den Messias vorher zu verkündigen? Aber von dieser Bestimmung findet sich im ganzen A. T. nicht die geringste Spur. Weder Moses, noch irgend ein göttlicher Lehrer gibt die entfernteste Anzeige, daß Adam ein Vorbild des Messias habe seyn sollen. Auch Paullus sagt kein Wort davon. Er gibt vielmehr von dem Gebrauch des Ausdrucks τυπος einen andern Grund deutlich genug an. Durch den ersten Adam ist Sünde und Elend über alle Menschen gekommen; durch den andern Befreiung und Glück: V. 12. 15. 19. In so fern also sind der erste Mensch und Christus einander ähnlich, obgleich diese Aehnlichkeit auf einem umgekehrten Verhältniß beruht. Paullus wird folglich nichts weiter sagen wollen, als dieses: "Adam und Christus können in Rücksicht

auf ihren Einfluß, den sie, jener auf das Elend, und dieser auf das Glück des Menschengeschlechts gehabt haben, mit einander verglichen werden." *)

Die zwote Stelle ist 1 Kor. 15, 21. 22. Paullus leitet die Gewißheit der künftigen Auferstehung der Todten aus der Auferstehung Jesu her, V. 20 — 22. Dieser und Adam werden abermals mit einander in eine Parallele gesetzt. Der Apostel drückt sich V. 21. 22. also aus: "Nachdem durch einen Menschen der Tod gekommen ist: so kommt auch die Auferstehung der Todten durch einen Menschen. Denn wie durch Adam alle sterben: so werden auch durch Christum alle lebendig gemacht werden." Den Vergleichungsgrund gibt also Paullus selbst deutlich genug an. Er ist derselbige, welcher bei der ersten Stelle, Röm. 5, 14. angenommen werden muß. Mehr brauche ich nicht zu sagen.

Die dritte Stelle, V. 45. 47. enthält eine ähnliche Vergleichung. In den unmittelbar vorherge-

*) Zachariä, welcher sonst noch Vorbilder annimmt, schreibt gleichwol über diese Stelle ganz richtig: "τυπος drückt blos eine Person, oder Sache aus, die eine gewisse Aehnlichkeit mit einer andern hat; daher wird behauptet, hierin habe Adam mit Christo eine Aehnlichkeit gehabt, nämlich in eben diesem Verhältniß, der Urheber des Lebens für alle Menschen zu seyn, wie Adam der Urheber des Todes für alle geworden." Bibl. Theol. Th. II. S. 376.

hergehenden Versen lehrt Paullus: daß die Körper derer, die auferstehen, von den jetzigen Körpern der Menschen sehr verschieden, viel edler und vollkommener seyn werden. Dieser Umstand bringt ihm die oben gebrauchte Vergleichung abermals ins Gedächtniß, und er gibt ihr hier nur eine andere Wendung. "Die Schrift sagt, so fährt er fort: der erste Mensch, Adam, ward ein lebendiges Geschöpf, (εγενετο — εις ψυχην ζωσαν), der letzte Adam ein belebender Geist, (εις πνευμα ζωοποιουν.) Fast eben dieses wird mit veränderten Worten V. 47. gesagt: "der erste Mensch war aus Erde gebildet, irdisch; der zweete Mensch ist himmlischen Ursprungs.*)"

v. Schleusneri diss. de vocabuli πνευμα in N. T. vario usu.

Zur Erläuterung der Ausdrücke selbst füge ich nur einige Anmerkungen bei. Die Worte des V. 45. εγενετο εις ψυχην ζωσαν hat der Apostel aus 1 B. Mos. 2, 7. nach der alexandrinischen Uebersetzung genommen. Zu welchem Zweck er diese Stelle anführe, ist nicht schwer einzusehen. Er hatte V. 44. behauptet: der jetzige menschliche Körper sey σωμα ψυχικον, d. h. ein thierischer

*) Die Worte: ὁ κυριος habe ich in der Uebersetzung ausgelassen, weil sie höchstwahrscheinlich unächt sind. S. Hrn. D. Morus differtat. ad loc. Paull. 1 Cor. XV, 35—55. S. 22. ff. wo diese Lesart aus sichern Gründen bestritten wird.

Körper *). Dem zufolge beruft er sich auf die mosaische Erzählung von der Schöpfung des Menschen. Denn der Geschichtschreiber sagt: "der Mensch sey ein lebendiges Wesen (לנפש חיה) geworden." Die Ausdrücke נפש und ψυχη können nämlich von einem jeden lebenden Erdgeschöpf gebraucht werden. Da nun alle Menschen von Adam abstammen: so folgt auch, daß sie dieselbige sinnliche und thierische Natur haben müssen. Die folgenden Worte: ὁ εσχατος αδαμ ꝛc. können nicht als ein Theil der Anführung angesehen werden, wie einige Ausleger haben behaupten wollen, weil sich im ganzen A. T. keine Spur von diesem Gedanken findet; sondern Paullus macht hier den Gegensatz selbst. Ὁ εσχατος αδαμ ist eben das, was V. 47. ὁ δευτερος ανθρωπος, oder ὁ μελλων (αδαμ) Röm. 5, 14. heißt. Εις πνευμα ζωοποιουν muß aus dem Gegensatz: εις ψυχην ζωσαν erklärt werden. Wie V. 44. σωμα ψυχικον und πνευματικον entgegen gesetzt werden: so auch hier ψυχη und πνευμα. Wenn jenes die sinnliche, thierische und zerstörbare Natur des Menschen bedeutet: so muß dieses etwas Vollkommeneres, Edleres, Unzerstör-

*) Morus am angef. O. S. 16. — "non potest non intelligi corpus, quod respirando vivit. — Hoc uno posito, ponuntur et reliqua, quae vel necessaria sunt ad ducendum mittendumque aerem, vel necessario sequuntur e natura corporis respirantis, describiturque uno verbo corpus, quale nobis est cum ceteris animantibus commune."

zerstörbares bedeuten, welches nicht, wie der jetzige menschliche Körper, aus groben und verweslichen Theilen zusammen gesetzt ist *). In wie fern wird nun der letzte Adam πνευμα genennt? In so fern, denke ich, als sein Körper, den er jetzt hat, verfeinert und unsterblich ist. Ich glaube also nicht, daß dieser Ausdruck die höhere Natur Christi hier anzeigen solle. Denn in diesem Falle müßte das Zeitwort εςι ergänzt werden, welches sich aber zu der Konstruktion mit εις nicht schicken würde. Ohnfehlbar muß also bei dem Satze: ὁ εσχατος αδαμ εις πνευμα ζωοποιουν das vorige Zeitwort: εγενετο wiederholt werden. Selbst die Aehnlichkeit der beiden Gegensätze in diesem Verse bringt es mit sich. Meiner Meinung nach bezieht sich πνευμα zunächst auf die vollkommenere und unsterbliche Menschennatur des Erlösers, welche er nach seiner Auferstehung bekommen hat. Dieß würde Paullus an einem andern Orte, wo kein Gegensatz ihn bestimmt hätte, gewiß anders ausgedrückt haben. Auch ζωοποιουν steht dem ζωσαν entgegen und Christus heißt πνευμα ζωοποιουν darum, weil er als erhöhter Mensch nicht nur selbst einen veredelten, unsterblichen Körper hat, sondern

 auch

*) S. Morus S. 17. ff. vergl. Hrn. geh. K. R. Seiler's theoll. kritt. Betrachtt. v. J. 1782. S. 218 ff.

auch dem Todten ewige Lebenskraft ertheilen kann *). Joh. 5, 26.

In dem 47sten Verse sind ähnliche Gegensätze. Ὁ πρωτος ανθρωπος εκ γης, χοικος. Hier finde ich nichts zu erklären. Denn daß Paullus auf 1 B. Mos. 2, 7. zurück sieht, fällt einem Jeden in die Augen. Der folgende Satz: ὁ δευτερος ανθρωπος εξ ουρανου muß aus dem ersten erklärt, und vermöge desselben so verstanden werden: "der zweete Mensch (Christus) ist himmlischen, oder göttlichen Ursprungs und hat einen vollkommenern und unsterblichen Körper" **). Daß εξ ουρανου wegen der Harmonie mit εκ γης und für επουρανιος V. 48. f. gesetzt sey, braucht kaum erinnert zu werden.

Hieraus wird nun die Vergleichung, welche Paullus zwischen dem ersten und zweeten Adam anstellt, beurtheilt werden können. Sie beruht offenbar auf diesen beiden Sätzen:

Der erste Mensch, Adam, hatte eine zerstörbare, hinfällige, sterbliche Natur:

Der zweete Mensch, Christus, ist von einer weit vollkommenern, unsterblichen Natur, und

*) "Factus est per resurrectionem et evectionem in coelum homo plane diuinus, qui potestatem habeat, etiam aliis dandi vitam et quidem aeternam." Grotius.

**) Vergl. Morus S. 21. f. und S. 25. f.

und kann auch Andern Unsterblichkeit mittheilen.

Ist diese Vergleichung nicht natürlich und begreiflich? Wird sie begreiflicher werden, wenn Adam als Vorbild betrachtet wird? *) Oder gibt Paullus nur einen Wink, daß hier mehr, als Vergleichung zu suchen sey?

Die Sündfluth.

1 Petr. 3, 20. 21.

Diese Stelle, wenn noch die beiden vorhergehenden Verse dazu gerechnet werden, gehört nach dem Geständniß aller einsichtsvollen und bescheidenen Ausleger unter die schwersten und dunkelsten im ganzen N. T. *) Ich lege auch freiwillig das Bekenntniß ab: daß ich mich nicht im Stande befinde, ihr eine neue Aufklärung zu geben. Doch die meisten Schwierigkeiten finden sich V. 18. und 19. welche ich hier ganz übergehen darf. Zu meinem Zweck gehört nur eine kurze Betrachtung über

*) Folgendes Urtheil des gelehrten Joach. Kamerarius werden alle Schrifterklärer gern unterschreiben: „est — hic vnus ex iis locis sacrarum litterarum, de quibus pietas religiosa quaerere amplius et dubitare, quid dicatur, sine reprehensione: et de quibus diuersae etiam sententiae admitti posse videantur.„ Notatio figurar. orationis et mutatae simpl. elocutionis in apostoll. scriptis.

*) Die Meinung, daß Adam ein messianisches Vorbild sey, hat zum Theil seltsame Schlüsse veranlasst. Zur Probe setze ich eine Stelle aus Nikol. Gürtler's institutt. theolog. Cap. 18. §. 443. an. Nachdem er die vorbildliche Bestimmung Adams besonders aus Röm. 5, 12–19. behauptet, fährt er so fort: „Sequitur hinc, Adamum, semet ipsum intuentem, sequentes vidisse veritates: Esse Adamum secundum

folgende Worte: εις ἡν (κιβωτον) ολιγαι, τετεςιν οκτω, ψυχαι διεσωθησαν δι ὑδατος ὁ *) και ἡμας αντιτυπον νυν σωζει βαπτισμα. Der Apostel redet von den Zeiten Noach's, in welchen das menschliche Geschlecht durch eine Wasserfluth vertilgt worden ist. Nur wenige, nämlich acht Personen, wurden vermöge des Schiffes, welches Noach erbaut hatte, im Wasser **) erhalten. Zwischen diesem Wasser und der Taufe stellt nun Petrus eine Vergleichung an. Aber worin liegt die Vergleichung? Hier gehen auch die besten Ausleger sehr von einander ab. Ich mag indessen den Text ansehen, wie ich will: so werde ich immer auf die Meinung zurückgebracht, daß der Apostel dieses sagen wolle: "gleichwie bei der Sündfluth Menschen gerettet worden sind: so werden auch wir Christen gerettet, wenn wir die Taufe annehmen." Die Gegensätze müssen nur nicht

zu

*) Daß ὁ, nicht aber ὡ, die richtige Lesart sey, darf ich wol als erwiesen annehmen.

**) Δι' ὑδατος wüßte ich nicht zu erklären, wenn ich übersetzen müßte: durchs Wasser, obgleich einige Ausleger ernstlich auf diese Uebersetzung dringen. Wie läßt sich denn behaupten, daß das Wasser der Sündfluth das Mittel war, wodurch Jemand gerettet worden ist? Ich nehme also mit den meisten Auslegern an, daß δια hier für εν gesetzt sey, wie z. B. Röm. 2, 27. K. 4, 11. 2 Kor. 3, 11. K. 6, 8. vergl. 4. Gal. 4, 13. 1 Tim. 2, 15.

zu genau genommen, und zu weit ausgedähnt werden. Bei der Sündfluth war Wasser; bei der Taufe ist auch Wasser; dort wurden Menschen gerettet; hier auch. Dieß war dem Apostel schon genug, zwischen Sündfluth und Taufe eine Parallele zu ziehen *). Die Aehnlichkeit zwischen beiden ist also zwar etwas entfernt; aber es ist doch eine wahre Aehnlichkeit da **).

Ist

*) S. G. H. Lang's Schrift: zur Beförderung des nützl. Gebr. des W. A. Tellerischen Wörterbuchs, Th. 1. S. 91. ff.

**) Nach der sinnreichen Erklärung des Hrn. D. Rosenmüller's [Scholia in N. T Th. VI. S. 114.] stehen Sündfluth und Taufe im umgekehrten Verhältniß, welches die Aehnlichkeit zwischen beiden noch geringer macht. Αντιτυπος ist ihm hier „contrarius, naturae adversae, diversae conditionis.„ Er setzt hinzu: "in aquis diluvii perierunt homines: aqua baptismi nos servat, ne aeternum pereamus.„ Diese Erklärung würde ich gern unterschreiben, wenn mir nicht das και V. 20. im Wege stünde, welches mich nöthiget, zu glauben, daß διεσωθησαν V. 20. und σωζει V. 21. sich auf einander beziehen sollen. Ich bin daher auch der Meinung, daß αντιτυπος hier ähnlich, gleichförmig heissen müsse, welche Bedeutung dieß Wort bei auswärtigen Schriftstellern mehrmals hat.

Ist nun die Sündfluth auch ein Vorbild von der Taufe? — Freilich eine sonderbare Frage! Aber genug, sie ist aufgeworfen und bejahet worden *). Ich verneine sie und kann mich deswegen mit wenig Worten rechtfertigen. Es fehlt erstlich durchaus an einem biblischen Beweise, daß die Noachische Fluth ein Vorbild von der christlichen Taufe gewesen sey. Petrus sagt ja kein Wort davon. Er stellt blos zwischen Sündfluth und Taufe eine Vergleichung an — und mir kommt es nicht anders vor, als wenn Petrus nur einen Uebergang von jener zu dieser gesucht habe. — Aber nun zweitens: hat man zu Noach's oder Moses Zeiten sich von der Taufe der Christen und ihren Wirkungen einen Begriff machen können? Und doch sollte sie durch die Sündfluth vorgebildet worden seyn? —

Melchisedek.

Ps. 110, 4. vergl. Hebr. 5—7.

Daß der 110te Psalm unter die messianischen Psalmen gehöre, werde ich, nachdem es Hr. Ritter Michaelis **) so gründlich und ausführlich bewiesen

*) Selbst Mosheim hat die Meinung: daß die Sündfluth ein Vorbild von der Taufe sey, in einer Disput. de baptismo, diluvii antitypo, Helmstädt 1727. behauptet.

**) Kritisches Kolleg. über die drei wichtigsten Psalmen von Christo, S. 452. ff.

sen hat, als entschieden voraussetzen dürfen. Dieser Psalm besingt einen siegreichen König zur Rechten Gottes, der zugleich ewiger Priester ist. Von dieser Priesterwürde redet der Dichter V. 4. also:

"Jehovah schwört! — Es reut ihn nicht:
Du bist Priester in Ewigkeit
Gleichwie Melchisedek!"

Unter כוהן läßt sich wol hier nichts anders denken, als ein Priester, wie denn diese Bedeutung des Worts die allergewöhnlichste ist *).
Aber

*) Diese nunmehr fast allgemeine Meinung bestreitet der diesjährige Wittenbergische Osteranschlag: de notione sacerdotis in epist. ad Hebraeos. Der gelehrte Verf. behauptet, כהן bedeute auch, was bei den Griechen σωτηρ, und bei den Lateinern servator sey. "Talis quoque, schreibt er S. 5. Melchisedecus fuit, qui Gen. 14, 18. diserte vocatur כהן לאל עליון, non, qui sacrificia obtulit; — sed minister Dei, qui non deastros, vt reges vicini, sed verum Deum et ipse coluit, et alios quoque ad eundem colendum quocumque modo adduxit, cultum publicum pro ratione illorum temporum ordinavit, omninoque saluti populi in causa religionis consuluit. — Atque etiam in ipso Psalmi 110, 4. loco posset intelligi rex talis, qui hostes regni sui devincit, cives a malis omnibus liberat eorumque saluti omni modo prospicit: nam de tali rege totus Psalmus loquitur." Diese sinnreiche Erklärung scheint mir indessen noch mehrern Zweifeln unterwor-

Aber schwer ist על דברתי zu erklären, daher man auch sehr verschiedene Erklärungen davon versucht hat. Die alexandrinische Uebersetzung, nach welcher auch Paullus Hebr. 5, 6. sich richtet, drückt diese Worte durch: κατα ταξιν aus und vermuthlich ist hiebei noch am meisten Wahrheit. Es scheint nämlich, daß ταξις hier für Nachfolge gesetzt sey. Der Messias wird dann als ein Priester beschrieben, der dem Melchisedek nachfolgen sollte; dieß ist mit andern Worten: als ein Priester, wie Melchisedek. So erklärt es Paullus selbst,

terworfen zu seyn. Paullus selbst setzt im Br. an die Hebr. so viel ich urtheilen kann, offenbar voraus, daß כהן Ps. 110. ein Priester sey und legt diese Idee zum Grunde, wenn er den Messias mit Melchisedek und mit den aharonischen Priestern vergleicht. Einige Hauptstellen, woraus das erhellet, werde ich unten anführen. Vorläufig berufe ich mich nur auf Hebr. 2, 17. Freilich konnte Melchisedek kein levitischer Priester seyn; aber doch Priester in allgemeinerer Bedeutung, der auch Opfer brachte, wenn es gleich Moses nicht ausdrücklich sagt. Schon dieses, daß Melchisedek nach dem Verf. die Verehrung des wahren Gottes auf alle Art beföderte, den öffentlichen Gottesdienst einrichtete rc. kann als priesterliche Verrichtung angesehen werden. — Doch ich habe mir nicht vorgesetzt, meine Zweifel gegen die erwähnte Erklärung umständlich darzulegen. Ich wollte nur sagen: daß ich mich davon nicht genug überzeugt halte, um die gewöhnliche Vorstellung zu verlassen.

selbst, wenn er Hebr. 7, 15. dafür κατα την ὁμοιοτητα μελχισεδεκ setzt. Daß auch das hebr. דברת von der Nachfolge gebraucht werden könne, hat Hr. R. Michaelis *) gezeigt. Doch man mag diese, oder eine andere Erklärung annehmen, so bleibt allemal gewiß, daß der im Psalm verkündigte Priester mit Melchisedek verglichen wird. Worin aber die Aehnlichkeit zwischen beiden bestehe, darüber erklärt sich der heilige Dichter nicht weiter. Indessen redet Paullus ausführlicher davon, und ich will seine Vorstellung jetzt gleich etwas genauer zu entwickeln suchen.

Paullus macht von der erwähnten Stelle zuerst Hebr. 5, 6. Gebrauch, um daraus zu beweisen: daß Christus Priester sey; worauf er denn die Vorzüge desselben vor den aharonischen Priestern darlegt. Damit dieser Theil des Briefs an die Hebräer richtig verstanden werde, ist nöthig, daß man den Plan, den der Apostel befolgt, und den Zweck, den er erreichen will, vor Augen habe. Ich will darüber einige sonst nicht unbekannte Anmerkungen machen.

Der Brief an die Hebräer ist zunächst für solche Christen geschrieben, welche vormals Juden gewesen waren, aber wegen heftiger Verfolgungen, welche sie von ihren vorigen Glaubensgenossen erdulden mußten, bereits im Begriff stunden, das Christenthum mit ihrer väterlichen Religion wieder zu

*) A. angef. O. S. 581.

zu vertauschen. Sie bezeigten sich geneigt, den Einwendungen, welche ihre Verfolger gegen das Christenthum zum Vortheil der jüdischen Religion machten, Gehör zu geben. Die Juden erhoben nämlich ihre Religion über die christliche hauptsächlich aus folgenden zween Gründen. Erstlich, sagten sie, sey jene auf eine sehr majestätische Art, in Gegenwart der Engel, durch den grossen Gesandten Gottes, Moses, bekannt gemacht worden; da hingegen die christliche Religion sich einer so feierlichen und glänzenden Bekanntmachung nicht rühmen könne. Die mosaische Religion habe auch zweitens ein sehr prachtvolles Priesterthum und überhaupt einen sehr glänzenden Gottesdienst; dergleichen Anstalten in der christlichen nicht anzutreffen seyen.

Paullus beschäfftiget sich nun zunächst damit, diese scheinbaren Einwendungen gegen das Christenthum zu entkräften. Auf die erste antwortet er: Jesus, der Stifter dieser Religion, habe grosse Vorzüge vor den Engeln, K. 1. und 2. und folglich auch vor Moses, K. 3.—K. 4, 13. Die zwote Einwendung sucht er dadurch zurückzuweisen, daß er zeigt: Jesus sey ein weit vorzüglicherer Hoherpriester, als die aharonischen Priester, K. 4, 14. — K. 10, 18. *) Er beweist zuerst: daß Jesus

*) Zwar wird Christus schon K. 2, 17. als Hoherpriester vorgestellt. Allein dieß geschieht hier nur beiläufig. Die weitere Ausführung folgt erst unten.

Jesus von Gott selbst zu einem Hohenpriester sey bestimmt worden, K. 4, 14. — K. 5, 10. und fügt eine sehr ernstliche Warnung für diejenigen bei, welche dem Abfalle von der Religion schon nahe zu seyn schienen, K. 5, 11. — K. 6, 20. Hierauf stellt er zwischen dem Hohenpriesterthum Jesu und dem Amte der aharonischen Priester eine Vergleichung zum Vortheil des ersten an, K. 7, — K. 10, 18. Jetzt will ich den Gang, den der Apostel nimmt, etwas genauer verfolgen.

Seinen Beweis, daß Christus Priester ist, gründet er auf Ps. 110, 4. und drückt sich hierüber Hebr. 5, 4—6. also aus: "Niemand nimmt sich diese Würde selbst; sondern er muß, wie Aharon, von Gott dazu bestimmt seyn. Eben so hat auch Christus sich nicht selbst das Amt eines Hohenpriesters zugeeignet; sondern eben derselbe hat es ihm ertheilt, der zu ihm gesagt hat: du bist mein Sohn! heute habe ich dich gezeuget *); wie er denn auch an einem andern Orte

*) Diese Worte: "du bist mein Sohn — gezeuget" sind, wie bekannt, aus Ps. 2, 7. genommen. Aber wozu führt sie der Apostel an? Nicht zum Beweise, daß Christus Hoherpriester sey — denn davon enthalten sie ganz und gar nichts — sondern, wie es scheint, in folgender Verbindung: der Gott, der ihn für seinen Sohn, oder den Messias erklärte, ihn also auch

te sich so ausdrückt: du bist ein ewiger Priester gleichwie Melchisedek." Diese letzte Stelle enthält nun den biblischen Beweis für das Hohepriesterthum des Messias, welchen Paullus unten K. 7, 17. 21. nochmals wiederholet.

Ehe die Vergleichung zwischen dem melchisedekischen und messianischen Priesterthum ganz beurtheilt werden kann, muß man erst wissen, warum und in wiefern Christus als Hoherpriester vorgestellet werde. Dieß wird sich am sichersten aus einigen Stellen des Briefs an die Hebräer selbst erkennen lassen. Die deutlichsten sind folgende:

"Er (Christus) mußte seinen Brüdern (den Menschen) in allen Stücken gleich werden, (auch menschliche Leiden erdulden,) damit er ein mitleidiger und zuverlässiger Hoherpriester vor Gott werden möchte, die Sünden des Volks zu versöhnen." K. 2, 17.

"Wiewol er der Sohn (Gottes, oder der Messias) war, mußte er doch durch Leiden Gehorsam lernen. Und hiedurch (zu seiner Würde) eingeweiht *) wurde er allen, die ihm gehor-

auch dazu bestimmte, der nennt ihn selbst Priester, u. s. w. Und nun folgt erst der Beweis davon aus der Schrift im folgenden Verse.

*) Τελειωθεις kann nach dem Zusammenhange hier schwerlich eine andere, als die von mir und den meisten



gehorchen, eine Quelle des ewigen Glücks."
K. 5, 8. 9.

meisten Auslegern angenommene Bedeutung haben. Hr. Prof. Blasche (systemat. Kommentar über den Brief an die Hebr. S. 40. ff.) behauptet: daß τελειουν, wie in allen Stellen dieses Briefes, so auch hier, den Begriff der Versöhnung in sich schliesse, und übersetzt daher unsre Stelle so: „Nachdem er ein vollkommen versöhnender Hoherpriester — zu seyn ist in den Stand gesetzt worden„ s. w. Ich gestehe, daß ich mich in diese Art zu erklären nicht recht finden kann. Es ist schon an sich selbst nicht wahrscheinlich, daß ein Wort, welches mehrere Bedeutungen hat, in einem Buche immer Eine und dieselbe Bedeutung haben werde. Wenigstens ist dieser Fall nicht der gewöhnliche. Hiezu kommt noch dieses. Wenn τελειουν versöhnen heißt, wie es denn diese Bedeutung auch wirklich in einigen Stellen hat: was muß es nun im Passiv heissen? — Versönet werden, nicht aber ein Versöhner seyn. Τελειωθεις würde also einen bedeuten, der selbst ist versöhnt, nicht einen, der zum Versöhner ist gemacht worden. Auf jenen Begriff würde man immer geführt werden. Zwar ist mir nicht unbekannt, daß die Aoristi und Präterita der griechischen Zeitwörter im Passiv gesetzt bisweilen die Bedeutung des Aktivs, und des Medium haben. (S. Viger de graecae dictionis idiotismis K. 5. Abschn. III. Reg.

"Ein solcher Hoherpriester (der ewig in seiner Würde bleibt und alle seine Anhänger auf immer glücklich machen kann, V. 24. 25.) war auch uns nöthig, nämlich ein so frommer, schuldloser, unbefleckter, von den Sündern abgesonderter *), und selbst über den Himmel erha-

Reg. XIV.) Demnach könnte τελειωθεις (vorausgesetzt, daß τελειεν versöhnen hieße) vielleicht derjenige seyn, welcher versöhnet hat, oder der Versöhner (τελειωτης.) Allein Hr. Blasche hat von dieser grammatischen Bemerkung hier keinen Gebrauch gemacht, vermuthlich, weil er einsah, daß sie ihm nicht zu Statten kommen kann. Denn jener angezeigte Fall ist zu selten, als daß er Regel seyn könnte; und im ganzen N. T. wüßte ich kein Beispiel dazu anzuführen. Kurz die Bedeutung des Versöhnens schickt sich zu unserer Stelle nicht, und ich konnte keine passendere finden, als die, welche ich in der Uebersetzung ausgedrückt habe. Man vergleiche damit K. 2, 10. wo das δια παθηματων τελειωσαι eine sehr schöne Erläuterung geben kann; wiewol auch hier Hr. Blasche (am angef. O. S. 51. ff.) den Begriff der vollkommenen Versöhnung findet.

*) Κεχωρισμενος απο των ἁμαρτωλων erklärt Hr. Blasche (S. 25.) also: "durch den Tod — ward Jesus von dem ordentlichen, gewöhnlichen Umgange mit Sündern abgesondert, von den Sündern getrennt; nach der Auferstehung hatte er weiter keinen Umgang

erhabener *), der nicht, wie jene (aharo-
G 3 nische)

Umgang mit sündigen Menschen" s. w. Dieß können die Worte freilich wol heissen. Aber hat es auch Paullus sagen wollen? Ich zweifle sehr. Wenn auch gewiß wäre, daß Jesus nach seiner Auferstehung nicht mehr mit Sündern Umgang gehabt habe, welches doch nicht behauptet werden kann (denn seine Jünger waren ja auch sündige Menschen —) so würde gleichwol dieser Umstand viel zu klein seyn, als daß er in diesem Zusammenhange eine besondere Erwähnung hätte verdienen sollen. Er würde die ganze Rede des Apostels matt machen. Ich bleibe also auch hier bei der gewöhnlichen Erklärung und vergleiche damit K. 4, 15. "Von den Sündern abgesondert seyn", heißt ohnfehlbar: nicht unter Sünder gehören, kein Sünder seyn. Aehnliche Redensarten findet man sogar schon Ps. 1, 1.

υψηλοτερος των ουρανων γενομενος. Auch hier kann ich der Erklärung des Hrn. Prof. Blasche (am ang. O. S. 236. ff.) nicht beitreten. Er findet in diesen Worten folgenden Sinn: "er ist der Herr über das grosse Haus Gottes, über die Anstalt zur Versöhnung" s. w. Das Wort ουρανος oder ουρανοι soll nämlich im ganzen Brief an die Hebr. die Oekonomie des N. T. anzeigen. Es ist hier der Ort nicht, diese Meinung umständlich zu prüfen, zu bestätigen, oder zu widerlegen. Doch darf ich nicht verschweigen, daß mir die Gründe, womit sie Hr. Blasche zu unterstützen sucht, sehr unbefriedigend vorkommen. Ich will nur jetzt bei unserer Stelle stehen bleiben und einen einzigen seiner Gründe, aus denen er von andern Auslegern abgeht, mit ein Paar Worten berühren.

Wenn

*) Die Richtigkeit dieser Uebersetzung werde ich unten zu ~~rechtfertigen~~ kritisch Anlaß haben.

nische) Priester stets *) nöthig hätte, zuerst für seine

Wenn man unter ουρανοι den Himmel, den Wohnort Gottes, nach menschlicher Art zu reden, verstehen wollte: so würde seiner Meinung nach Jesus über diesen Wohnort, ja über Gott selbst, hinaufgesetzt. Dieß ist ihm „Unschicklichkeit im Erklären„ Allein an einem andern Orte, Ephes. 4, 10. drückt sich doch Paullus auf eine ähnliche Art aus. Ὁ καταβας, spricht er, αυτος εςι και ὁ αναβας ὑπερανω παντων των ουρανων. Zwar auch hier will Hr. Blasche (S. 341. f.) seine Erklärung von ουρανος, wiewol auf eine veränderte Art, anwenden. Durch diesen Ausdruck sollen nämlich die Länder der Heiden und die Heiden selbst bezeichnet werden. (Andere Ausleger behaupten gerade das Widerspiel, daß ουρανος an verschiedenen Orten die jüdische Kirche bedeute.) Allein ich bedaure, daß ich die Beweise für die Meinung des Hrn. Blasche unzulänglich erklären muß und daß ich keine überzeugenden philologischen Gründe habe finden können. Den Gegensatz: τα κατωτερα μερη της γης V. 9. scheint auch der gelehrte Mann aus der Acht gelassen zu haben. Man mag darunter verstehen, was man will, den Ort der Verdammten, oder das Grab Christi, oder, was mir das Richtigste zu seyn scheint, die Erde selbst: so ist immer Himmel der natürlichste Gegensatz. Dahin führt uns auch das ὑψος V. 8. worunter sich Paullus offenbar den Himmel denkt, und worauf er V. 10. zurücksiehet. — Doch ich wollte mich ja nicht darauf einlassen, die Blaschische Erklärung zu widerlegen. Es sey mir also genug, gesagt zu haben: daß ich mich noch bis jetzt nicht genöthiget sehe, von der gewöhnlichen und bekannten Bedeutung des Wortes ουρανος abzugehen. Es ist, deucht mir, unverkennbar, daß Paullus die höchste Majestät bezeichnen will, zu welcher Christus bei seiner Himmelfarth erhoben worden ist.

*) Καθ' ἡμεραν kann auch hier täglich heissen, weil zur

seine eigenen, dann auch für des Volks Sünde Opfer zu bringen. Denn dieß hat er Einmal dadurch gethan, daß er sich selbst aufgeopfert." K. 7, 26. 27.

"Wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich zur Rechten des majestätischen Throns im Himmel gesetzt hat. — Jeder Priester wird dazu bestellt, Gaben und Opfer darzubringen. Daher muß auch dieser nothwendig etwas darzubringen haben. Wenn er Priester auf der Erde seyn sollte: so würde er nicht einmal Priester seyn, indem es da nicht an Priestern fehlt, welche dem mosaischen Gesetz zufolge Opfer bringen." K. 8, 1. 3. 4.

"Er (Christus) ist mit seinem eigenen Blute Einmal in das Allerheiligste eingegangen, und hat eine ewig geltende Versöhnung erworben. Denn wenn das Blut der Stiere und der Böcke — den Unreinen leibliche Reinigkeit zuwe-

zur Zeit des Apostels geglaubt wurde, daß die Priester täglich für sich Opfer brächten. Indessen kann vielleicht auch Hr. Prof. Blasche Recht haben, welcher (S. 26.) behauptet: καθ' ἡμεραν heisse: an einem gewissen Tage, und sey von dem grossen Versöhnungstage zu verstehen. Allein es ist noch eine dritte Erklärung möglich, diejenige, welche ich in der Uebersetzung ausgedrückt habe. Daß sie der Sprache nach möglich ist, kann unter andern aus Matth. 26, 55. Mark. 14, 49. bewiesen werden.

ge brachte: wie vielmehr wird das Blut Christi, der sich selbst — Gott geopfert hat, unsere Seele von Sünden reinigen!" s. w. Kap. 9, 12 — 14.

Nun diese und ähnliche Stellen des Briefs an die Hebräer nehme man zusammen: so wird man leicht einsehen, warum Christus als Hoherpriester vorgestellt werde, und was diese Vorstellung in sich fasse. In sofern ist er nämlich Hoherpriester, als er durch seinen versöhnenden Tod den Menschen Vergebung ihrer Sünden bei Gott ausgewirkt hat. Paullus sieht bei dieser Vorstellung auf die Verrichtung der aharonischen Hohenpriester, besonders am grossen Versöhnungstage, zurück. 3 B. Mos. 16. An diesem Tage mußte der Hohepriester, nachdem er das Versöhnopfer dargebracht hatte, mit dem Opferblute in das Allerheiligste eingehen und mit diesem Blute den sogenannten Gnadenthron besprengen, um solchergestalt die Sünden des Volks zu versöhnen, oder ihm Erlassung der verdienten Strafen auszuwirken *). — Eben so hat auch Christus ein Opfer, nämlich sich selbst, indem er sich tödten lassen, und zwar nur Einmal dargebracht, nicht wie

*) Eine ausführlichere Vergleichung zwischen den Geschäfften des aharonischen Hohenpriesters am grossen Versöhnungstage und zwischen der Versöhnung Christi findet man in Seiler's Buch über den Versöhnungstod Christi Th. 1. S. 151. ff. nach der zwoten Ausgabe.

die aharonischen Priester, welche dasselbe Opfer alle Jahre von Neuem wiederholen mußten. Und nachdem er dieses Opfer vollendet, ist er in das wahre Allerheiligste, in die Wohnung Gottes selbst, in den Himmel eingegangen, Hebr. 9, 24. *)

*) Ου γαρ εις χειροποιητα ἁγια εισηλθεν ὁ χριςος — αλλ' εις αυτον τον ουρανον. Ich habe schon vorhin erinnert, daß Hr. Blasche im ganzen Brief an die Hebräer unter ουρανος die Oekonomie des N. T. oder die durch den Erlöser errichtete Anstalt zur Versöhnung versteht. Allein ich habe auch bereits geäussert, daß ich hierin mit ihm nicht sympathisiren kann. Es ist mir keine einzige Stelle, weder im Briefe an die Hebräer, noch in andern Büchern des N. T. vorgekommen, welche mich nöthigte, dem Worte ουρανος die erwähnte Bedeutung, die sich von dem bekannten Sprachgebrauch so sehr entfernt, beizulegen. Vielmehr glaube ich, wahrgenommen zu haben, daß die Voraussetzung: ουρανος sey die Versöhnungsanstalt des N. T. einige allzugekünstelte Erklärungen veranlaßt hat, die sich nicht werden vertheidigen lassen. Dahin rechne ich z. B. was Hr. Bl. (S. 113. ff.) über Hebr. 12, 22. 23. desgleichen (S. 305. ff.) über die Wörter ουρανος, επουρανιος und γη in einigen Paullinischen Briefen sagt. Mein Zweck erlaubt mir indessen nicht, daß ich meine Gründe wider die eben gerügten Auslegungen umständlich darlege.

*) Daß unter diesem wahren Allerheiligsten nichts anders, als der Himmel zu verstehen sey, werde ich unten gegen die Meinung eines neuern Auslegers zu behaupten suchen.

Aus dem, was ich jetzt gesagt habe, wird erhellen: daß Christus nicht eigentlich, sondern im bildlichen Sinne Hoherpriester genennet werde. Wer kann es eigentlich verstehen, daß er mit seinem Blute in das Allerheiligste oder in den Himmel eingegangen, und daß er sich zur Rechten Gottes gesetzt? Nicht einmal dieses, daß Christus sich selbst geopfert, kann man ganz eigentlich verstehen. Alle diese Vorstellungen sind bildlich und gründen sich auf den einzigen, ebenfalls bildlich ausgedrückten Satz: Christus ist Hoherpriester. Diesen Satz führt Paullus weiter aus, zerlegt ihn gleichsam in einzelne Theile und macht aus dem Ganzen eine beständig fortlaufende Allegorie. Durch alle diese metaphorischen Ausdrücke lehrt er nichts anders, als das, was ich schon vorhin gesagt habe: Jesus hat uns durch seinen Tod Vergebung der Sünden und ewiges Glück auf immer erworben *). Daß aber der Apostel diese Wahrheit in bildliche, aus der alttestamentlichen Opfertheorie entlehnte, Vorstellungen einhüllt, davon liegt der Grund in der Denkungsart seiner ersten Leser, welche vormals Juden gewesen waren und zu ihrer väterlichen Religion zurückzukehren gereizt wurden. Daraus läßt sich auch erklären, warum Paullus blos in diesem Briefe, und sonst nirgends

*) S. Hrn. D. Leß prakt. Dogmat. S. 382. der zwoten Ausgabe; vergl. Zachariä bibl. Theol. Th. III. §. 181—186. und §. 200.

1K. 2.

gends den Erlöser der Menschen als einen Hohenpriester vorstellt, und dieses Bild so sorgfältig ausmalet, in andern Briefen aber, welche an gemischte Gemeinen geschrieben sind, nur einzelne Redensarten von den Verrichtungen der israelitischen Priester entlehnt.

Nun wissen wir also, in wie fern Christus mit den aharonischen Hohenpriestern verglichen wird, und worin sein Priesterthum nach der Lehre des Apostels Paullus besteht. Da er aber, wie ich schon vorhin gesagt habe, dem Messias einen grossen Vorzug vor den levitischen Priestern beilegt und ihn mit dem Priester Melchisedek in eine Parallele stellt: so müssen erstlich seine Vorzüge vor jenen Priestern aufgesucht, sodann auch die Aehnlichkeiten, welche er mit diesen hat, etwas genauer bestimmt werden.

Die Vorzüge, welche Christus, als Hoherpriester betrachtet, vor den aharonischen Priestern hat, beruhen nach dem Vortrage des Apostels selbst, hauptsächlich auf folgenden Punkten.

1. Die levitischen Priester waren sündige Menschen, welche erst für ihre eigenen, und dann für des Volkes Sünden Opfer bringen mußten.

Christus war ohne Sünde und hatte nicht nöthig, für sich selbst zu opfern. K. 5, 1—3. K. 7, 26—28.

Jene

2. Jene Priester verwalteten ihr Amt nur auf kurze Zeit.

Christus hat ein ewiges Priesterthum. K. 5, 6. K. 6, 20. K. 7, 23. ff.

3. Jene Priester opferten nur Thiere.

Christus hat sich selbst geopfert. Ebendas. und K. 9, 12. ff.

4. Jene Priester giengen in das irdische Allerheiligste ein.

Christus ist in den Himmel eingegangen. K. 4, 14. K. 8, 1. K. 9, 11. 12. 24.

5. Die levitischen Priester konnten durch ihre Opfer nichts weiter bewirken, als daß die leiblich Unreinen wieder rein wurden.

Christus hat durch sein Opfer alle Strafen der Sünden weggenommen. K. 9, 9. 13. 14. K. 10, 1—4.

6. Jene mußten ihre Opfer alle Jahre wiederholen.

Christus hat nur Einmal geopfert. Kap. 8, 25—28.

7. Jene Priester durften nur eine kurze Zeit in dem Allerheiligsten bleiben.

Christus bleibt ewig im Himmel und hat auch uns den Eingang dazu eröffnet. K. 6, 19. 20.

Doch

Doch ich brauche die Vergleichung des Apostels nicht weiter fortzusetzen *). Was ich angeführt habe, ist schon hinreichend, zu beurtheilen, wie groß die Vorzüge sind, welche Christus vor den aharonischen Priestern hat. Wozu werden nun diese Vorzüge erwähnt? Um zu beweisen: daß Christus kein Nachfolger Aharon's, oder kein levitischer Priester ist; sondern ein Priester wie Melchisedek. Hebr. 7, 11—21. K. 8, 4.

Jetzt komme ich also auf die Vergleichung des messianischen Priesterthums mit dem Priesterthum Melchisedek's, welche Paullus Hebr. 7. anstellt. Hier setzt er nämlich die oben K. 5, 4. angefangene und durch eine lange Einschaltung V. 7.—Kap. 6, 20. abgebrochene Materie von dem Priesterthum Christi, in sofern es dem melchisedekianischen ähnlich ist, weiter fort, wozu er sich durch eine sehr geschickte Wendung V. 19. 20. den Weg bahnet. Bei der Vergleichung zwischen Melchisedek und Christus berührt er folgende Stücke, wodurch sich jener auszeichnet, und von denen sich auch ohne Mühe eine Anwendung auf den Messias machen läßt.

1. Melchisedek war nicht nur Priester des wahren Gottes; sondern zugleich auch König. V. 1.
2. Selbst sein Name und der Name seiner Stadt können für bedeutend gehalten werden. Denn Mel-

*). Vergl. Seiler am angef. O. S. 157. ff.

Melchisedek heißt gerechter König, und Salem bedeutet Friede, oder vielmehr Glückseligkeit. V. 2. *)

3. Sein Priesterthum beruhte nicht auf der Abstammung von einem gewissen Geschlecht. Denn Moses erwähnt weder seines Vaters, noch seiner Mutter. V. 3. **) — Dadurch unterscheidet sich dieser Priester sehr von den levitischen Priestern, welche von Aharon abstammen ~~und eine Israelitin zur Mutter haben~~ mußten.

4. Dieser Priester hat weder Vorgänger, noch Nachfolger in seinem Amte gehabt. Denn Moses sagt nichts von dem Anfange und Ende seiner Lebenszeit. Er ist also der Erste und Letzte in seinem Amte, der Einzige in seiner

*) Die Namen Melchisedek und Salem betreffen zwar nur einen Nebenumstand. Aber auch diesen weiß Paullus auf eine kluge und seinem Zweck angemessene Art zu nützen.

**) Auch dieß ist ein Nebenumstand in der mosaischen Erzählung. Moses verschweigt das Geschlecht Melchisedek's vermuthlich aus keiner andern Ursache, als weil er es nicht wußte und weil dieser königliche Priester nur eine Nebenperson in seiner Geschichte ist.

ner Art *). Daraus macht Paullus den Schluß: daß er eben darum auch dem Sohne Gottes, oder Messias, ähnlich sey, weil dieser gleichfalls auf immer der einzige Priester in seiner Art bleibet. V. 3.

5. Melchisedek hatte mehr Ansehen, als Abraham, der Stammvater des israelitischen Volks. Denn jener gab diesem den priesterlichen Seegen und empfieng dagegen den Zehenten der eroberten Beute. Auch die levitischen Priester nahmen den Zehenten von denen, die mit ihnen von Abraham abstammten. Aber Mel-

*) Μενει ἱερευς εις το διηνεκες, kann ich freilich nicht anders, als so verstehen: er bleibt auf immer der einzige Priester in seiner Art, weil er keinen eigentlichen Nachfolger hatte. Indessen kann ich mich kaum der Vermuthung enthalten, Paullus möchte geschrieben haben: μενει ἑις ἱερευς εις το διηνεκες. Das ἑις hätte wegen der sehr ähnlich lautenden Wörter: μενει und εις gar leicht ausfallen können. — Doch es ist ja nicht einmal eine Konjektur nöthig. Man darf nur εἰς in ἑις verwandeln. Denn vor το διηνεκες kann das Vorwort ἑις weggelassen seyn, wovon man Beispiele bei den Profanschriftstellern findet. Ich lese also, ohne eine Veränderung im Text vorzunehmen, blos nach einer andern Aussprache: μενει ἱερευς ἑις το διηνεκες.

Melchisedek nahm ihn von Abraham selbst und seegnete ihn, denjenigen, um dessen willen alle seine Nachkommen beglückt werden sollten. Da nun der, welcher einen Seegenswunsch ertheilt, Vorzüge vor dem besitzt, den er seegnet: so muß auch Melchisedek vorzüglicher gewesen seyn, als Abraham. V. 1. 2. 4—10.

Hiedurch nun unterscheidet sich, der paullinischen Vorstellung zufolge, Melchisedek, als Priester betrachtet, von den levitischen Priestern. Eben die Vorzüge, welche er besitzt, müssen auch dem Messias beigelegt werden, welcher nicht als Aharon's, sondern als Melchisedek's Nachfolger vorgestellt wird.

Es wird nun Zeit seyn, daß ich mich dem Ziel der bisherigen Betrachtung nähere. Ich komme also jetzt auf die Beantwortung der Frage: ob Melchisedek mit seinem Priesterthum das messianische Priesterthum vorgebildet habe? So oft auch diese Frage von den gelehrtesten Theologen bejahet worden ist: so glaube ich doch, Gründe zu haben, sie zu verneinen.

Erstlich sagt weder Moses, wenn er die Geschichte Melchisedek's (1 B. K. 14, 18—20.) erzählt, noch der Verfasser des 110ten Psalms, noch Paullus im Briefe an die Hebräer, (die einzigen bibli-

biblischen Schriftsteller, welche des Melchisedek Erwähnung thun,) nur ein Wort davon, daß dieser königliche Priester in der Absicht aufgestellt worden sey, damit entweder seine, oder wenigstens Moses Zeitgenossen in ihm den künftigen Messias sehen sollten. Moses macht von der Geschichte dieses Mannes, von dem er überhaupt sehr wenig sagt, ganz und gar keine Anwendung, und entscheidet weder für, noch wider die Meinung, daß er ein Vorbild sey. — Der Verfasser des 110ten Psalms stellt zwischen Melchisedek und dem künftigen Messias eine Vergleichung an, wozu ihm, wie es scheint, der Umstand Anlaß gibt, daß er sich jenen, der mosaischen Erzählung zufolge, als einen König und Priester zugleich denkt. Allein daraus kann nicht geschlossen werden, daß Melchisedek von der Vorsehung dazu erweckt, oder daß seine Geschichte darum von Moses erzählt worden sey, damit er den Messias habe abbilden sollen. An Statt eigentlicher Ausdrücke, deren sich der heilige Dichter hätte bedienen können, wählt er bildliche, und zwar solche, die seinen Vorstellungen von dem künftigen Messias am besten entsprachen. In der Geschichte fand er keine Person, mit welcher dieser mehr Aehnlichkeit hätte, als Melchisedek, der König und Priester zugleich war und als Priester keinen Nachfolger hatte. Kann es nun Jemanden befremden, daß er den künftigen Messias in Absicht auf diese Punkte mit ihm vergleicht? Oder sind wir berechtiget,

hier mehr, als Vergleichung zu suchen? Mit Einem Worte: Melchisedek müßte von Gott dazu bestimmt gewesen seyn, den Messias zu bezeichnen, wenn er für ein Vorbild sollte gehalten werden. Allein diese göttliche Bestimmung behauptet David nicht. — Paullus endlich treibt die im 110ten Psalm berührte Vergleichung noch höher, malt den Umriß, den der heilige Dichter zuerst entwarf, weiter aus und liefert ein vollkommeneres Bild. Bei dem allen aber sagt er nicht, daß Melchisedek zu einem Vorbilde von Gott bestimmt gewesen sey.

Zweitens: wäre er gleichwol ein Vorbild, (das könnte er seyn, ohne daß er in der Bibel ausdrücklich dafür erklärt würde, wie denn ohne Zweifel die Israeliten durch ihre Propheten mehrere Verheissungen des Messias erhalten haben, als wir in ihren Schriften aufgezeichnet finden; —) wäre also Melchisedek ein Vorbild: so würde zugleich behauptet werden müssen: daß man schon in den frühesten Zeiten den Messias nicht nur erwartet — welches kein Bedenken hat — sondern ihn sich auch als einen Priester von einer ganz eigenen Art vorgestellt habe. Melchisedek müßte nämlich entweder, von der Vorsehung erweckt, aufgetreten seyn, um für seine Zeitgenossen in seiner eigenen Person ein Bild des künftigen Messias zu werden; oder Moses müßte wenigstens die Erzählung von diesem Manne in seine Geschichte ein-

gewebt haben, um in ihm den Character des Erlösers zu schildern und den Israeliten eine Belehrung von ihm zu ertheilen. Das Erste ist ganz unglaublich. Wie hätte man schon zu Abraham's Zeiten, wo man einen nur ganz allgemeinen und unbestimmten Begriff von einem künftigen Beglücker haben konnte, sich ihn unter dem Bilde eines Priesters denken sollen? — Das Zweite ist eben so wenig wahrscheinlich. In den mosaischen Schriften findet sich nicht die geringste Spur, daß der Verfasser derselben, oder seine Zeitgenossen sich unter dem künftigen Messias einen Priester vorgestellt haben. Jenen Zeiten scheint diese Vorstellung noch zu wenig angemessen zu seyn. Und wenn Moses wirklich die Absicht gehabt hätte, den Messias als einen Priester anzukündigen: würde er dazu das Bild eines, seinem Volke so wenig bekannten Mannes, als Melchisedek war, gewählt haben? Hätte er nicht eben dadurch das levitische Priesterthum, dessen Ansehen er auf alle Art zu erhalten suchte, selbst stillschweigend herabgewürdiget? Würde er, unter jener Voraussetzung, nicht vielmehr den Messias mit dem Hohenpriester Aharon, dessen Geschäffte die Israeliten gar wohl kannten, in eine Parallele gestellt haben?

Drittens gibt selbst die Art und Weise, wie Paullus zwischen Melchisedek und Christus eine Vergleichung macht, und der Zweck, den er dabei vor Augen hat, deutlich zu erkennen: daß

ihm nicht darum zu thun gewesen ist, jenen als ein eigentliches Vorbild von diesem zu betrachten. Ich will mich über beides näher erklären.

Wenn man die Art und Weise erwägt, wie die Vergleichung selbst angestellt wird: so muß es zuvörderst einem jeden nachdenkenden Leser auffallen, daß Paullus die Namen: Melchisedek und Salem Hebr. 7, 2. erklärt und ihre etymologische Bedeutung — wiewol stillschweigend — auf den Messias anwendet. Sollte Jemand im Ernst glauben können — wenn er auch sonst den Melchisedek für ein wirkliches Vorbild hielte — daß diese Namen, welche in einem historischen Buche stehen, selbst nach der Absicht Gottes, bedeutend gewesen seyen? Ich denke nicht. Nein der Apostel richtet sich vielmehr hier, wie an andern Orte, nach dem, unter den Juden seit langer Zeit eingeführten, Geschmack, ihre heiligen Bücher allegorisch zu erklären. Er war ja vormals selbst ein Jude gewesen, und er schreibt hier an gebohrne Juden. Wen kann es nun befremden, daß er sich in einer, an sich selbst unschuldigen Sache nach der Denkungsart seiner ersten Leser bequemt *)? Auf eben diese Art verfährt er auch fer-

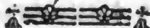
*) Philo liefert genug Beispiele von ähnlichen allegorischen Deutungen. Auch über Melchisedek allegorisirt er, (legis allegor. B. II. S. 75. f. der Frankf. Ausgabe) wiewol auf eine ganz andere Art, als Paul-

ferner, wenn er den Umstand in sein Interesse zieht, daß Moses von den Aeltern, von der Lebenszeit und von dem Geschlecht Melchisedek's keine Erwähnung thut. Es ist wahr, daß Moses sonst die Genealogie derer Personen, von welchen seine Geschichte redet, sehr sorgfältig mitzutheilen pflegt. Allein Einmal thut er das nicht immer; und sodann läßt sich auch leicht begreifen, warum er es bei Melchisedek nicht thut. Dieser Mann ist, wie ich schon oben gesagt habe, in der Geschichte Abraham's nur eine Nebenperson, und Moses sagt ausserordentlich wenig von ihm. Wozu also seine Genealogie? Vermuthlich wußte sie der Geschichtschreiber nicht einmal. — Aber Paullus weiß dieß Stillschweigen gut zu nützen. Er findet mehr darin, als wir, unabhängig von ihm, darin finden würden. Dieß will ich zwar keinesweges tadeln; aber ich kann doch auch nicht wünschen, daß man zu viel daraus schliesse.

Und was ist denn der Zweck der vom Apostel angestellten Vergleichung? Er geht offenbar darauf aus, theils das levitische Priesterthum, welches bei den Juden und judaizirenden Christen in so grossem Ansehen stund, herabzusetzen, theils das messianische Priesterthum in seiner ganzen Würde und Vollkommenheit darzustellen. ~~Zu dem Ende~~

Paullus. Indessen kann man daraus sehen, wie viel Geschmack die Juden am Allegorisiren gefunden haben, und wie weit sie darin gegangen sind.

beweist er: Jesus habe als Priester sehr grosse und einleuchtende Vorzüge vor den levitischen Priestern; er sey ganz und gar kein Priester dieser Art, sondern ein Priester, wie Melchisedek, d. h. König und Priester in Einer Person, ohne Nachfolger und auf ewig. Bei jeder schicklichen Gelegenheit giebt der zu erkennen: daß das levitische Priesterthum nebst dem ganzen mosaischen Gesetz abgeschafft sey: wiewol er von dieser Materie im Briefe an die Hebräer weit gemässigter und vorsichtiger redet, als er in seinen übrigen Schriften zu thun pflegt. Kurz, Melchisedek und Christus werden vom Apostel blos darum in eine Parallele gestellt, damit dieser als der vollkommenste Priester erscheine, nicht aber, damit jener als ein Vorbild von diesem angesehen werden solle. Hiezu kommt noch dieses. Christus war, wie ich oben bemerkt habe, nicht einmal ein Priester im eigentlichen Verstande, wird auch, den Brief an die Hebräer ausgenommen, im ganzen N. T. nirgends so genennt. Melchisedek hingegen war wirklich Priester. Und doch sollte ein eigentlicher Priester von ihm, als einem uneigentlichen, ein Vorbild gewesen seyn? —



Ismael und Isaak.

1 Buch Mos. 16, und K. 21, 2. ff. vergl. Gal. 4, 21. ff.

Abraham hatte, wie Moses berichtet, zween Söhne, Ismael und Isaak. Den ersten hatte ihm seine Magd, Hagar, den zweeten seine Frau, Sara, gebohren. Ismael beleidigte einsmals die Sara, und diese brachte es bei ihrem Manne dahin, daß er so wol seine Konkubine, als auch ihren Sohn aus seinem Hause trieb und Isaak allein als seinen Erben ansah.

Auf diese Geschichte zielt Paullus, Gal. 4, 21. ff. Er bestreitet Kap. 3. und 4. die Nothwendigkeit, das mosaische Gesetz zu halten und beschließt seinen bisher geführten Beweis damit: daß er die Juden mit Ismael, die Christen aber mit Isaak vergleicht. Die Juden stehen unter dem Zwang des mosaischen Gesetzes und können in sofern mit Ismael verglichen werden, welcher der Sohn einer Sklavin war. Die Christen sind frei von dem mosaischen Gesetz, und in sofern haben sie mit Isaak Aehnlichkeit, welcher [redacted] einer freigebohrnen Mutter war. Paullus treibt die Vergleichung noch weiter und stellt auch Hagar und Sara als Bilder der mosaischen und der christlichen Religion vor, K. 4, 24 — 26. Ich halte es aber nicht für nöthig, seine ganze Vergleichung umständlich auseinander zu legen.

Es kommt nur darauf an: ob die Geschichte Ismael's und Isaak's dazu von Gott verordnet worden ist, dasjenige zu bezeichnen, was Paullus vorträgt? und ob folglich jene beiden Söhne Abraham's für Vorbilder der jüdischen und christlichen Kirche gehalten werden müssen? Diejenigen, welche das behaupten, berufen sich theils auf den 21sten, theils auf den 24sten Vers. Diese Gründe müssen nun geprüft werden.

Den ersten Grund nimmt man also daraus: daß der Apostel den Abschnitt, worin er von Ismael und Isaak redet, V. 21. also anfängt: "Sagt mir, ihr, die ihr dem Gesetz unterworfen seyn wollet, habt ihr das Gesetz *) nicht gehört?" Und nun berührt er die Geschichte von den zweenen Söhnen Abraham's. Er hätte sich, wie man glaubt, nicht auf diese Erzählung berufen können, wenn sie nicht absichtlich dazu wäre von Moses vorgetragen worden, um die damals noch künftige Auf-

*) Es muß Jedem gleich in die Augen fallen, daß Paullus das Wort νομος in zweierlei Bedeutung nimmt. Das erstemal bedeutet es die mosaischen Gesetze, das zweitemal aber die mosaischen Schriften, wo nicht die Bücher des A. T. überhaupt. S. Koppe bei d. St. vgl. mit Excurs. III. über den Br. an die Gal.

Aufhebung des mosaischen Gesetzes und Einführung der christlichen Religion anzudeuten *).

Hierauf ist meine Antwort kurz diese. Wenn die mosaische Erzählung ihrer Bestimmung nach so gedeutet werden sollte, wie sie der Apostel deutet: so müßte doch ihr Verfasser selbst dazu einen Winck gegeben haben. Er hätte selbst anzeigen müssen, daß diese Erzählung sich auf eine noch entfernte Sache beziehen und eine, allenfalls auch, dunkle Weissagung davon enthalten solle. Allein Moses sagt von dem allen gar nichts. Ich kann daher auch den Apostel nicht so verstehen, als wenn er den Lesern der mosaischen Schriften zur Pflicht machen wolle, in jener Geschichte von Abraham's zween Söhnen eine Weissagung von der christlichen Religion zu finden. Die Worte: — "habt ihr das Gesetz nicht gehöret?" sind also wol nichts anders, als eine Uebergangsformel zu dem, was Paullus anführen will.

Der zweete Grund soll in dem 24sten Verse, und zwar in diesen Worten liegen: ἁτινα ἐστι αλληγορȣμενα, welche man so versteht: diese Geschichte hat eine geheime Bedeutung und Moses zielte bei ihr auch darauf. Wäre dieß der Sinn der Worte, wie er es vermöge der be-

*) S. Mosche's Anmerkk. zu den Sonn- und Fest-tags-Episteln, Abschn. l. S. 179. ff.

kannten Bedeutung des Wortes: αλληγορειν *) seyn könnte: so würde freilich die mosaische Erzählung von Ismael und Isaak für vorbildlich gehalten werden müssen. Allein eben diese Worte, auf deren Erklärung alles ankommt, können auch so verstanden werden: diese Geschichte läßt sich auch auf die jüdische und christliche Religion anwenden, oder als ein bequemes Bild derselben ansehen.

Daß diese letztere Erklärung vorzuziehen sey, hat Hr. Prof. Koppe **) mit solchen Gründen bewiesen, gegen welche sich nichts wird einwenden lassen. Sie sind folgende. Erstlich findet sich in blos historischen Erzählungen, worunter auch die mosaische von Abraham's Söhnen gehört, kein einziges vollkommen deutliches und erweisliches Beispiel einer solchen Allegorie. Zweitens hat es unter allen etwas gesitteten Völkern zu jeder Zeit Leute gegeben, welche ihre berühmtesten Schriftsteller allegorisch erklärten und diese Art zu erklären auch auf historische Erzählungen anwendeten. So erklärten die griechischen Philosophen und besonders Heraklides den Homer. Drittens war von den frühesten Zeiten her unter den Juden gewöhnlich, daß sie ihre heiligen Bücher allegorisch auslegten, wie das Beispiel Philo's und späterer jüdischer Schriftstel-
ler

*) Von dem Gebrauche dieses Wortes bei Profanschriftstellern s. Kypke's Obs. ss. Th. II. S. 282.

**) in seinem N. T. bei der St.

ler lehrt. Da nun Paullus, als ein vormaliger Jude diese Erklärungsart kannte, und da er zu einer Zeit schrieb, wo sie gewöhnlich und allgemein beliebt war; da ferner seine ersten Leser theils Juden gewesen waren, theils die jüdische Gelehrsamkeit kannten: so ist nichts natürlicher, als daß er eine historische Stelle des A. T. auf eine ähnliche Art, zwar nicht zum Beweise, aber doch zur Erläuterung eines schon erwiesenen Satzes werde erklärt haben. — Hiezu kann noch ein neuer Grund gesetzt werden und dieser mag denn der vierte heissen. Hätte Moses bei seiner Erzählung die geheime Deutung, welche Paullus davon macht, selbst im Sinne gehabt und seinen Zeitgenossen etwa mündlich — denn schriftlich that er es nicht, — davon eine Anzeige gegeben: so würde dieß keine grosse Empfehlung für seine Anordnungen gewesen seyn. Ihm war — das lehrt der Augenschein — ungemein viel daran gelegen, seinen Gesetzen Gültigkeit und Ansehen zu verschaffen; und er sollte doch selbst den Gehorsam gegen solche für sklavischen Zwang erklärt, sollte die Aufhebung seiner ganzen Konstitution vorherverkündiget haben? — Wie hätte er bei solchen Aeusserungen das Ansehen seiner Gesetze behaupten können? — Ueberdem findet sich auch in seinen Schriften keine Spur, daß er von der, dereinst bevorstehenden Aufhebung seiner Konstitution etwas gewußt habe. Dieß setzt mehr Kenntniß von der Natur und Beschaffenheit der messianischen Religi-

on

on voraus, als er, oder Jemand unter seinen Zeitgenossen, haben konnte.

Aber hat nicht schon Jesaias Kap. 54, 1. die Sara als ein Bild der christlichen Kirche vorgestellt? und hat sich nicht Paullus V. 27. darauf berufen? — Jesaias beschreibt ohne Zweifel Kap. 54. die Glückseligkeit des messianischen Reichs und verkündiget die grosse Ausbreitung desselben. — Zu diesem Zweck wählt er eine Allegorie. Er vergleicht nämlich die christliche Kirche mit einer Frau, welche bisher, von ihrem Manne zurückgesetzt, unfruchtbar gewesen war, nun aber die Mutter einer zahlreichen Nachkommenschaft werden soll. Ein sehr bequemes und ganz nach dem morgenländischen Geschmack gewähltes Bild. Es könnte freilich von der Sara hergenommen seyn. Aber der Prophet erwähnt sie doch dabei mit keinem Worte. Warum soll er also gerade an sie gedacht und nicht überhaupt irgend eine Frau im Sinne gehabt haben? Also ist ja gar nicht erweislich, daß er die Sara mit der christlichen Kirche verglichen hat. Doch gesetzt, es wäre so: würde nun folgen, daß die Geschichte dieser Person von Gott dazu bestimmt worden sey, um die Kirche N. T. abzubilden? Wer würde einen solchen Schluß gelten lassen? — Paullus führt V. 27. die Worte des Propheten an; aber auch er sagt nicht, daß sie von der Sara zu verstehen seyen. Es war natürlich, daß ihm diese Stelle einfiel, weil sie die Glückselig-

ligkeit des messianischen Reichs unter eben dem Bilde schildert, welches er selbst vorher gebraucht hatte. — Und hiemit glaube ich gezeigt zu haben: daß kein Grund da ist, weder Hagar und Sara, noch ihre Söhne, Ismael und Isaak, für Vorbilder zu halten.

Die eherne Schlange.

4. B. Mos. 21, 8. 9. vergl. Joh. 3, 14. 15.

Von der ehernen Schlange, welche Moses auf Befehl Gottes errichten mußte, damit die von natürlichen Schlangen verwundeten Israeliten, wenn sie jene ansähen, genesen möchten, habe ich schon oben *), wiewol in einer andern Absicht, geredet. Hier muß ich nun den biblischen Beweis, daß diese Schlange ein Vorbild sey, in Untersuchung nehmen. Er gründet sich auf Joh. 3, 14. 15. Jesus erklärt in seiner Unterredung mit Nikodemus unter andern auch den Zweck seiner Ankunft in der Welt, V. 14—21. und fängt diesen Theil seines Unterrichts mit folgenden Worten an: "Wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhete: eben so muß auch der Menschensohn erhöhet werden, damit ein Jeder, der ihm vertraut, nicht umkomme, sondern das ewige Glück erlange."

Alle

*) S. 36. ff.

Alle, welche Vorbilder annehmen, rechnen auch um dieser Stelle willen die eherne Schlange darunter, und man ist fast durchgehends der Meinung: daß sie die Erhöhung Jesu ans Kreuz habe abbilden und ankündigen sollen *). Diese Meinung würde ich auch annehmen, wenn ich die eherne Schlange als ein wirkliches Vorbild könnte gelten lassen. Denn offenbar liegt die Vergleichung, welche Christus anstellt, hauptsächlich in der Erhöhung. "Wie die Schlange erhöht wurde: so muß auch der Menschensohn erhöhet werden." Diese Vergleichung ist ganz natürlich und begreiflich. Aber ist nun die eherne Schlange auch ein Vorbild von dem, der für uns gekreuziget worden ist? Ich glaube nicht. Denn erstlich fehlt hier wieder der biblische Beweis für diese Meinung. Weder Moses, noch Christus, noch sonst ein anderer biblischer Schriftsteller geben zu erkennen: daß die Aufrichtung der ehernen Schlange eine Bezie-

*) Anders dachte hierüber **Vitringa** in Obsevatt. ff. B. I. K. 10. und ihm folgte nebst einigen andern auch ein vormaliger, sehr verdienter Lehrer auf der hiesigen Universität, der sel. **Huth**, in einer besondern Schrift, welche betitelt ist: serpens exaltatus, non contritoris, sed conterendi, imago, Num. XXI, 6—9. Ioh. III, 14. 15. Erlang. 1758. Diese Männer nehmen an, daß die eherne Schlange ein Bild des Satans, welchen Christus überwunden, habe seyn sollen. Indessen hat diese Meinung wenig Beifall gefunden.

ziehung auf den Kreuzestod des Mittlers gehabt habe, oder in der Absicht vorgenommen worden sey, um diesen zu bezeichnen. Was also Christus über diese Geschichte sagt, das kann für nichts weiter, als für eine Vergleichung gehalten werden. Allein es ist auch zweitens an sich selbst unglaublich, daß die eherne Schlange die Bestimmung gehabt habe, den Israeliten ihren künftigen Messias gleichsam vor Augen zu stellen. Dieß würde ja voraussetzen, daß sie schon sehr ausgebreitete Kenntnisse von ihm gehabt, und besonders seine gewaltsame Hinrichtung sich vorgestellt haben müßten. Wie läßt sich das mit der unläugbaren Rohigkeit und Unwissenheit dieses Volks zusammen denken?

Aber wenn die eherne Schlange nicht den Messias abbilden sollte, wozu wurde sie denn errichtet? Konnte ein lebloses Bild eine so grosse Heilkraft besitzen, daß schon die, welche es ansahen, von tödtlichen Wunden geheilet wurden? — Nein, einem metallenen Bilde wird Niemand diese Kraft beilegen. Gott selbst war es, welcher die verwundeten Israeliten gesund machte. Und er konnte doch auch mit einer gering scheinenden Sache eine grosse Wirkung verbinden. Hier that er es wenigstens, und ohne Zweifel in der Absicht, die Israeliten zu überzeugen: daß ihre Hülfe von ihm komme. War dieser Zweck nicht wichtig genug?

David.

David.

Jerem. 30, 9. Ezech. 34, 23. 24. Kap. 37, 24. 25. Hos. 3, 5.

In diesen Stellen, zu denen man noch ein Paar andere *) ohne Grund rechnet, wird der Messias David genennt. Dieß leidet keinen Zweifel. Man schließt daraus: daß der israelitische König David ein Vorbild des Messias gewesen sey. Aber mit welchem Rechte? Lassen sich keine andern Ursachen angeben, warum der Messias David genennt wird? — Christus ist ein Abkömmling Davids; dieser war König, und zwar der erste unter den Königen Israels, welcher sich bleibenden Ruhm erwarb; jener ward ebenfalls unter dem Charakter eines Königes angekündiget. Hieraus wird sich, wie ich glaube, der Gebrauch des Namens David, wenn ihn der Messias führt, erklären lassen, ohne daß man genöthiget ist, ein Vorbild zu Hülfe zu nehmen.

Sonst

*) Jes. 55, 3. und Ps. 132, 10. In der ersten Stelle beziehen sich die Worte חסדי דויד הנאמנים ohne Zweifel auf 2 Sam. 17, 12. 13. und Ps. 89, 45. und enthalten, wie ich zugeben darf, eine Verheissung des Messias. Allein daß dieser auch David genennt werde, kann ich nicht finden. Der Prophet redet nur von "beständigen, dem David verheissenen Wohlthaten." Die andere Stelle redet — das lehrt der Augenschein — gar nicht vom Messias, sondern vom David selbst.

Sonst würde man auch den Elias für ein Vorbild von Johannes, dem Täufer, halten müssen, weil diesem der Name Elias beigelegt wird *). Es würde also noch ein neuer Beweis nöthig seyn, daß David ein Vorbild vom Messias sey. Und dieser Beweis ist mir unbekannt. Ich muß also die Sache selbst für unerwiesen erklären.

Jonas.

Matth. 12, 39—41. Kap. 16, 1. und Luk. 11, 29. 30.

Die Geschichte des Propheten Jonas, welche er selbst in seinem Buche Kap. 1. und 2. erzählt, ist jedem meiner Leser hinlänglich bekannt. Wie sie aber zu verstehen sey, darüber haben sich die Ausleger bisher nicht vereinigen können. Die neusten Versuche sie zu erklären, ~~haben Hr. D. Leß **) und Hr. Prof. Blasche ***) jeder auf eine eigene Art, angestellt. Der erste~~ glaubt, daß unter dem grossen Fisch, der den Jonas verschlungen, ein ~~Schiff~~ zu verstehen sey. Dieses Schiff, der grosse Fisch genannt, habe den Propheten

*) Mal. 4, 5. vergl. Matth. 11, 14. Kap. 17, 11. 12.

**) Vermischte Schriften Th. I. S. 157. ff.

~~***) S. am angef. Orte Th. II. S. 756 ff.~~

pheten, nachdem er ins Meer geworfen worden, aufgenommen und nach drei Tagen ans Land gesetzet. Diese Vorstellung, über welche ich übrigens hier keine Untersuchung anstellen will *), ~~läßt doch noch historische Wahrheit Statt finden und gestehe so viel zu~~, daß Jonas sich in grosser Lebensgefahr befunden habe und nach drei Tagen daraus errettet worden sey. [redacted] Hr. Pr. Blasche erklärt die ganze Erzählung vom Jonas für ein Traumgesicht, welches dem Propheten von Gott verliehen worden, "einen Umstand der Geschichte des Messias und seiner Zeiten damit abbildend zu bezeichnen, — daß man durch die eigene Anzeige des nun im Fleische erschienenen Messias erkennen sollte, seine Auferstehung so wol, als der Widerspruch, den er von der Hartnäckigkeit der Juden erdulden mußte, sey von Gott vorausgesehen und durch dunkle Bilder geweissaget worden." Ich will es gern Andern überlassen, diese Meinung zu prüfen; ich zweifle aber sehr, ob sie den Beifall der Meisten erhalten werde. Mir ~~kann~~ es indessen hier gleichviel seyn, wie man die Erzählung des Jonas ansehen will, weil die Beurtheilung derselben auf die Hauptsache, die ich abhandle, wenig ~~, oder gar keinen~~ Einfluß haben wird. ~~Doch damit ich unten bestimmter reden kann~~,

*) S. Seiler's theoll. kritt. Betrachtungen Bd. V. St. I. S. 70. ff. wo in der Recension der Lessischen vermischten Schriften einige Zweifel gegen die obige Vorstellung vorgetragen sind.

~~kann, will ich vorläufig erklären: daß ich~~ diese Erzählung als wahre Geschichte annehme. Und damit ich, der ich bisher Andern so oft widersprochen habe, und auch in der Folge noch werde widersprechen müssen, meine Widersprüche nicht allzusehr häufe: so soll mir in der Geschichte des Jonas nur folgender Satz als historische Wahrheit gelten: **Jonas war in Gefahr gewesen, umzukommen, ist aber nach drei Tagen von dieser Gefahr befreiet worden.** Uebrigens mag man sich seine Gefahr und seine Rettung erklären, wie man will.

Von der bisher erwähnten Erzählung des Jonas macht Jesus in seinen Reden etlichemale Gebrauch, nämlich Matth. 12, 39 und 40. Kap. 16, 1 — 4. und Luk. 11, 29. 30. Diese Stellen verdienen eine genauere Betrachtung. Doch kommt es hauptsächlich auf die erste und dritte an, weil die Erläuterung derselben auch der zwoten das nöthige Licht geben wird. Die erste und letzte Stelle verbinde ich mit einander. Denn ich bin überzeugt, und werde es unten beweisen, daß in beiden Eine und dieselbe Begebenheit erzählt wird. Die Hauptmomente sind diese. Jesus heilt einen dämonischen Menschen, und über dieses Wunder gerathen alle Zuschauer in Erstaunen. Matth. 12, 22. 23. Luk. 11, 14. Einige Pharisäer geben dieß Wunder für die Wirkung eines mit dem oberstten Dämon geschlossenen Bündnisses aus. Matth.

12, 24. Luk. 11, 15. Dagegen vertheidigt sich Jesus und stellt die Bosheit dieser Lästerung ins Licht. Matth. 12, 25 — 30. 43 — 45. Luk. 11, 17—26. Diese Vertheidigung ist im Ganzen bei beiden Evangelisten dieselbige. Nur dieser Unterschied findet sich, daß Matthäus sie nicht genau in derselben Ordnung anführt, in welcher sie Lukas hat, sondern V. 31 — 42. eine Einschaltung macht, deren Inhalt dieser theils ganz verschweigt, theils zerstreut, nämlich Kap. 6, 44. 45. Kap. 11, 29—32. und Kap. 12, 10. mittheilet. Was Matthäus Kap. 12, 35 — 41. sagt, das findet sich beim Lukas Kap. 11, 29 — 32. vergl. mit V. 16. Hier treffen also beide Evangelisten wieder zusammen. Beide erzählen: daß einige Juden von Jesu ein anders Wunder fodern, aber mit dieser Foderung von ihm abgewiesen werden. Ausser den unerheblichen Verschiedenheiten im Ausdruck weichen beide Evangelisten hiebei noch in folgenden Punkten von einander ab. Matthäus sagt V. 38. nach der Vertheidigungsrede Jesu, daß einige von den Rechtsgelehrten und Pharisäern ein Wunder gefodert haben. Lukas führt diesen Umstand vor der Vertheidigungsrede Jesu V. 16. an, und bestimmt die Foderung selbst genauer, indem er die Gegner desselben ein Wunder vom Himmel bitten läßt. Doch sagt er dabei nicht, wer diese Foderung gethan habe; sondern drückt sich ganz allgemein aus: "Andere" (im Gegensatz gegen die, welche gelästert hatten, V. 15.) "stellten ihn

ihn auf die Probe und begehrten ein Wunder vom Himmel." Ferner erwähnt Matthäus das Beispiel der Königin von Mittag, welches Jesus zur Beschämung der Juden aufstellt, nach dem Beispiel der Niniviten, V. 42. Hingegen Lukas führt diese beiden Beispiele in umgekehrter Ordnung an, V. 31. 32.

Diese Abweichungen sind indessen sehr unbeträchtlich und bestätigen blos: daß die Evangelisten sich nicht sklavisch an die Ordnung binden, sondern frei erzählen, wie Schriftsteller zu thun pflegen, welche nicht Annalen, sondern Denkwürdigkeiten, und dabei kunstlos schreiben *).

Wenn nun Matthäus und Lukas in den oben angeführten Erzählungen — die kleinen Verschiedenheiten abgerechnet — so sehr mit einander übereinkommen; wenn Veranlassung derer Begebenheiten, die sie berichten; wenn Inhalt und selbst oft der Ausdruck ihrer Erzählungen einerlei sind: so weis ich nicht, warum noch gezweifelt werden soll: ob beide Evangelisten Eine und dieselbe Sache vortragen? Zwar Hr. D. Mosche **) macht unter den neusten Bibelerklärern gegen die Identität der beiden Erzählungen Einwendungen, wel-

 che

*) S. Leß Auferstеh. Geschichte Jesu, Einleitung. §. 1.

**) Anmerkk. zu den Sonn- und Festtags-Evangelien S. 856.

che gehört zu werden verdienen. Allein ich glaube, daß sie sich werden beantworten lassen. Ich will sie mit den eigenen Worten dieses gelehrten und scharfsinnigen Auslegers vortragen, und meine Antworten gleich beifügen.

1. "Derjenige Besessene, dessen Lukas gedenkt, war nur stumm; derjenige hergegen, dessen Matthäus Erwähnung thut, blind und stumm zugleich."

Antw. Lukas läugnet ja nicht, daß der Dämonische auch blind gewesen sey. Er verschweigt es nur, vielleicht weil er es nicht wußte, oder weil er diesen Umstand nicht für wichtig hielt. Es finden sich ähnliche Fälle. So erzählt z. B. Matthäus Kap. 8, 28. ff. Jesus habe zween Dämonische geheilt; Markus Kap. 5, 1. ff. und Lukas K. 8, 27. ff. reden nur von Einem. Gleichwol ist die Identität dieser Erzählungen unverkennbar.

2. "Ferner widerlegt Christus Matth. 12, 15—37. zuvörderst die Lästerung der Pharisäer, daß er die Teufel durch Beelzebub, den Obersten der Teufel austreibe; und darauf wird erst V. 38. derer gedacht, welche gern ein Zeichen von Christo sehen wollten, aber von ihm in den V. 39—45. enthaltenen Vorstellungen beschämt wurden. Lukas hergegen gedenkt beider Einwürfe gleich nach dem von Jesu verrichteten Wunder, Kap. 11. 15. 16. und führt hierauf V. 17—26. die Schutz-

Schutz- und Vertheidigungsrede Jesu gegen diejenigen, die ihn der Vertraulichkeit mit dem Beelzebub beschuldigten, an."

Antw. Hierüber habe ich mich schon oben vorläufig erklärt. Die Verschiedenheit beider Evanlisten betrifft nicht wesentliche, sondern Nebenumstände, hauptsächlich nur die Ordnung im Erzählen. Im Grunde sagt doch der Eine eben das, was der andere sagt.

3. "So beschließt auch Christus bei dem Matthäo V. 42 — 45. seine Rede mit der Vorstellung von dem wieder zurückkehrenden bösen Geist; und auf diese Vorstellung selbst folgte die Anmeldung seiner Mutter und Brüder, die ihn sprechen wollten, Matth. 12, 46. 47. Hergegen wurde die vom Luka V. 29 — 36. angeführte Rede Jesu dadurch unterbrochen, daß er von einem Pharisäer zum Mittagsmahl eingeladen wurde, und hierauf auch diese Einladung annahm."

Antw. Wiewol diese Einwendung die allerscheinbarste ist, so halte ich sie doch nicht für unauflösbar. Was Matthäus V. 43—45. anführt, hat Lukas auch V. 24 — 26. und fast mit denselben Worten. Beide Erzähler unterscheiden sich blos dadurch, daß der letzte zusammensetzt, was zusammengehört; der erste aber eine Trennung vornimmt. Auch darin lassen sich, nach meiner Meinung, Matthäus und Lukas leicht vereinigen,

 daß

daß jener V. 46. berichtet: während der Rede Jesu seyen seine Mutter und Brüder gekommen, mit ihm zu reden; dieser hingegen V. 37. erzählt: Jesus sey von einem Pharisäer zum Mittagsmahl eingeladen worden. Das Eine kann eben so wohl geschehen seyn, als das Andere. Vermuthlich folgen die erzählten Vorfälle also auf einander. Jesus heilt den Dämonischen und vertheidiget dieses Wunder. Unterdessen werden seine Anverwandten bei ihm angemeldet, welche er aber, wie es scheint, jetzt nicht vor sich lassen kann, vergl. Mark. 3, 31. — Ende. Kurz darauf wird er von einem Pharisäer zur Mahlzeit eingeladen. Von diesem letzten Umstande sagt Matthäus nichts. Hingegen verschweigt auch Lukas die Ankunft der Verwandten Jesu, weil er schon oben Kap. 8, 19. ff. davon Nachricht ertheilt hatte *).

Freilich kann sich eine Begebenheit mehrmals zutragen. Die Feinde Jesu konnten einerlei Lästerung mehrmals wiederholen; er konnte sich auch mit einerlei Gründen mehrmals vertheidigen. Allein wenn so viele und noch dazu kleine Umstände bei mehrern Erzählern zusammen laufen, wie hier offenbar der Fall ist: dann ist gewiß nicht wahrscheinlich, daß die erzählten Sachen verschieden sind. Ich glaube daher, nicht ohne hinreichenden Grund

*) S. Blasche a. angef. O. S. 746. ff. vergl. Bertling's Harmonie der vier Evangelisten S. 85. ff. und S. 202.

Grund behaupten zu dürfen: daß Matthäus und Lukas in den angezeigten Stellen von Einer und derselben Begebenheit reden. Unten ~~werde ich~~ davon Gebrauch machen.

Nach dieser unvermeidlichen Abschweifung komme ich nun wieder auf den Hauptpunkt zurück. Die Juden also fodern von Jesu ein Zeichen, oder Wunder. So unbestimmt redet Matthäus Kap. 12, 38. Lukas drückt sich Kap. 11, 16. genauer aus: **ein Zeichen vom Himmel.** Eben so redet auch Matthäus unten Kap. 16, 1. Jesus weigert sich, das Verlangen der Juden zu erfüllen und verweist sie auf das Zeichen des Propheten Jonas. Hier kommt zweierlei in Betrachtung: zuerst, was unter dem Zeichen vom Himmel; sodann, was unter dem Zeichen des Propheten Jonas zu verstehen sey.

Was die Juden sich unter dem Zeichen vom Himmel gedacht haben mögen, ist nicht leicht zu bestimmen. Doch wird Eine von den folgenden drei Meinungen ohnfehlbar die richtige seyn. Vielleicht verstunden die Juden unter dem gefoderten Wunder eine Lufterscheinung, z. E. ein Gewitter, einen Mannaregen, u. d. g. Vom Manna glaubten sie wenigstens, daß es vom Himmel herabgekommen sey, Ps. 78, 24. Joh. 6, 31. 32. und noch jetzt führt es, wie Hr. Niebuhr *) berich-

*) Beschreibung von Arabien, S. 146.

tet, in Arabien den Namen: Himmelbrod. Etwas dieser Art, das vom Himmel herabkäme, hätten die Juden unter dem Zeichen vom Himmel sich denken können *). — Oder vielleicht verstunden sie ein himmlisches, d. i. göttliches Wunder, ein solches, welches alle bisherigen Wunder Jesu weit überträfe und ein unläugbarer Beweis seiner messianischen Würde seyn könnte **) — Oder endlich verlangten sie, Jesus solle sich auf eine sichtbare und wunderthätige Art vom Himmel herablassen und dadurch zeigen, daß er der wahre Messias sey. Denn sie scheinen wegen der Stelle Dan. 7, 13. allerdings geglaubt zu haben, daß der Messias einst in den Wolken erscheinen und seine Herr-

*) Hr. D. Mosche (Bibelfreund Th. VI. S. 420.) erinnert dagegen, daß nach der angegebenen Erklärung die Worte heissen müßten: σημειον εν τω ȣρανω. Allein wie? wenn die Juden etwas im Sinne gehabt hätten, welches ihrer Vorstellung nach vom Himmel oder aus den Wolken herab käme? In diesem Falle hätten sie gar wohl den Ausdruck: σημειον εξ ȣρανȣ brauchen können. Wider die Sprache ist also die vorgetragene Erklärung eigentlich nicht.

**) S. Mosche am angef. O. Die Sprache erlaubt allerdings auch diese Erklärung, wie z. E. aus 1 Kor. 15, 48. 49. vergl. mit V. 47. erhellt. Was hier ὁ εξ ȣρανȣ heißt, wird durch ὁ επȣρανιος erklärt.

Herrschaft feierlich antreten werde *). Doch man mag annehmen, welche Erklärung man will: so bleibt immer so viel gewiß, daß sie mit denen Wundern, welche Jesus bisher vor ihren Augen verrichtet hatte, nicht zufrieden waren, sondern ein neues und mehr auffallendes verlangten. Aus redlichen Absichten thaten sie das gewiß nicht. Daher weist sie Jesus mit diesen Worten ab: "Dieses boshafte und ausgeartete Geschlecht fodert ein Wunderzeichen. Aber es soll ihm kein anderes gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jonas. Denn wie Jonas drei Tage und drei Nächte in des Fisches Bauche war: so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte in der Erde seyn." Matth. 12, 39. 40.

Und nun komme ich denn auf die Frage: was unter dem Zeichen des Propheten Jonas zu verstehen sey? Hier sind selbst die Vertheidiger der Typologie nicht einig. Einige meinen, das Wort Zeichen (σημειον) stehe pleonastisch, und berufen sich zum Beweise auf K. 24, 30. und Röm. 4, 11. Zeichen des Jonas soll für Jonas selbst gesetzt seyn, und in den Worten dieser Sinn liegen: Ihr werdet kein anderes Zeichen bekommen, als den Jonas. Dieß würde denn nun freilich so verstanden werden müssen: Jonas, als ein Vorbild meiner Schicksale, soll das Zei-

*) S. Maknight's commentar. harmon. in quatuor evangell. Th. II. S. 122. 525.

Zeichen seyn, welches euch wird geoffenbaret werden. Allein gegen diese Erklärung streitet zweierlei. Erstlich läßt sich der pleonastische Gebrauch des Wortes Zeichen nicht erweisen. Wenigstens erweisen ihn die vorhin angeführten beiden Stellen nicht. In der ersten ist "Zeichen des Menschensohns" wahrscheinlich eben so zu verstehen, wie es Dan. 7, 13. verstanden werden muß, nämlich von der Offenbahrung des Messias bei Errichtung seines neuen Reiches, obgleich die Jünger Jesu den Ausdruck nicht ganz fasseten, sondern eine sichtbare Erscheinung ihres Lehrers in den Wolken erwarteten *). Wäre aber auch diese Meinung nicht die richtige: so würde doch das Zeichen des Menschensohns zum wenigsten eine majestätische Offenbahrung des Messias anzeigen müssen, folglich hier kein Pleonasmus Statt finden. Die andere Stelle Röm. 4, 11. gehört noch weniger hieher. Denn die Beschneidung ist ja ein äusserliches Zeichen, und also kann auch der Ausdruck: σημειον περιτομης ohne Pleonasmus erklärt werden. Und wie? wenn dieß nicht einmal die richtige Lesart wäre? Mir ist nicht unwahrscheinlich, daß die Lesart: περιτομην, welche einige der ältesten Zeugen vor sich hat, vorzuziehen sey. Und dann wäre vom Pleonasmus gar keine Frage mehr. — Zweitens stellt Jesus das Zeichen, welches er den Juden verheißt, als ein noch zukünftiges vor. Aber die Begebenheiten des Pro-

*) S. Maknight am angef. O. Th. III. S. 327.

Propheten Jonas waren längst geschehen; und wären sie vorbildlich gewesen, so müßten sie auch in dieser Hinsicht längst bekannt gewesen seyn. Bei diesen Umständen wird nun die erste Erklärung über das Zeichen des Propheten Jonas sich nicht vertheidigen lassen. Und mit ihr fällt denn auch alles, was man aus ihr geschlossen hat.

Andere Ausleger verstehen darunter dasjenige, wovon Jonas nach ihrer Meinung ein Zeichen war, nämlich die Auferstehung Jesu, welche durch die Schicksale des Propheten soll vorgebildet werden seyn. Die Worte Jesu würden dann diesen Sinn haben: Euch soll kein anderes Wunderzeichen gegeben werden, als meine Auferstehung, diejenige grosse Begebenheit, welche Jonas durch seine Schicksale vorgebildet hat. — Dieser Erklärung zufolge würde das Wort σημειον in zweierley Verstand genommen werden müssen. Das erstemal würde es ein Wunder, und das zweitemal eine Anzeige heissen. Dabei finde ich keine Bedenklichkeit. Das N. T. enthält mehr Beispiele dieser Art *). Nach eben dieser Erklärung würde denn auch folgen, oder vielmehr vorausgesetzt werden: daß Jonas ein Vorbild des Messias gewesen sey. Könnte dieß vorausgesetzt werden: so würde die eben vorgetragene Erklärung freilich ziemlich viel vor sich haben. Allein gleichwol würde sie sich nicht zu

*) S. Glaß Philol. s. nach der Dathischen Ausgabe S. 1344. ff.

zu der Parallelstelle des Lukas schicken. Dieser drückt sich nämlich Kap. 11, 29. 30. so aus: "Dieses Geschlecht ist bösartig. Es fodert ein Zeichen; aber es soll ihm kein anderes gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jonas. Denn gleichwie Jonas den Niniviten ein Zeichen war: so wird auch der Menschensohn diesem Geschlecht ein Zeichen seyn." Nun nehme man einmal an, das Zeichen des Jonas sey die, durch ihn angekündigte, Auferstehung Jesu: was ist dann für ein Zusammenhang zwischen dieser und dem, den Niniviten bestimmten, Zeichen? Oder, wie konnte die Auferstehung Jesu für die Einwohner Ninive's ein Zeichen seyn? — Da ich nun oben bewiesen habe: daß Matthäus und Lukas Eine und dieselbe Begebenheit erzählen: so halte ich auch dafür, daß keine Erklärung der Einen Stelle die richtige seyn kann, welche sich nicht auf die andere anwenden läßt. Ich verlasse also auch die jetzt berührte Auslegung, und mit ihr verwerfe ich zugleich den auf sie gegründeten Beweis: daß Jonas ein Vorbild von der Auferstehung Jesu sey.

Nun komme ich auf diejenige Erklärung über das Zeichen des Propheten Jonas, welche nach meiner Ueberzeugung allein die wahre seyn kann. Dieß Zeichen ist nämlich nichts anders, als ein Wunder, welches der Begebenheit des Jonas ähnlich ist. Ob diese Auslegung von viel, oder wenig Schrifterklärern ist angenommen worden, dar-

darauf kommt nichts an. Ich will daher die Zeugen für sie nicht aufsuchen *); sondern nur kurz anzeigen, warum ich ihr beipflichte. Sie ist erstlich der Sprache nach möglich. Denn man findet ähnliche Beispiele von einer solchen Zusammensetzung zweier Nennwörter, daß das Eine, welches im zweeten Endfalle steht, eine Vergleichung ausdrückt **). So werden z. B. Jes. 1, 10. die Bürger Jerusalem's "Fürsten Sodom's und Volk von Gomorrha" genennt, weil jene diesen ähnlich waren. Desgleichen ist Luk. 1, 17. "Geist und Kraft des Elias" so viel, als: Geisteskraft, wie sie Elias hatte. Nach diesen und ähnlichen Beispielen wird denn auch das Zeichen des Propheten Jonas ein solches seyn können, welches der wundervollen Begebenheit dieses Propheten ähnlich war. Zweitens empfiehlt sich mir diese Erklärung hauptsächlich darum, weil sie sich zu den Stellen beider Evangelisten sehr gut schickt und in ihren Zusammenhang paßt. Dieß bedarf keines ausführlichen Beweises. Die Sache muß für sich selbst reden. Nach Matthäus wird nun Christus dieses sagen wollen: "Ihr fodert ein anderes Wunder? ein Wunder von einer andern Art, als die,

*) Doch will ich zween der neusten und berühmtesten Ausleger nennen, welche eben dieser Meinung sind: Hrn. D. Semler (Beantwort. der Fragmente eines Ungenannten rc. S. 306.) und Hrn. D. Mosche (Bibelfreund Th. VI. S. 426.)

**) S. Glaß am angez. O. S. 72. ff.

die, welche ich bisher gethan habe? Nun ja! ihr sollt ein anderes Wunder sehen. Aber freilich kein solches, wie ihr es erwartet; sondern ein Wunder, wie dasjenige, welches sich mit dem Propheten Jonas zugetragen hat. Denn gleichwie er bis an dritten Tag im Leibe eines Seethieres gewesen ist: eben so werde auch ich bis an den dritten Tag in Grabe seyn, und dann wieder auferstehen. Dieß könnt ihr denn als den entscheidendsten Beweis gelten lassen, daß ich derjenige wirklich bin, wofür ich mich bei euch immer ausgegeben habe" *). Auch zu der Stelle des Lukas schickt

*) Hr. D. Leß (vermischte Schriften Th. l. S. 170. ff.) trägt eine andere Erklärung vor, welche, wenn ich mich von ihrer Richtigkeit überzeugen könnte, zu meinem Zweck sehr gut dienen würde. Er glaubt das Wort Zeichen müsse in zweierlei Verstand genommen werden: das erstemal bedeute es Wunder, das zweitemal aber Bild, oder Gleichniß. Er legt daher den Worten des Matthäus folgenden Sinn bei: "Dieses boshafte und treulose Geschlecht fodert ein Zeichen, d. h. ein Wunder: sie fodert, daß ich sie von der Herrschaft der Römer befreien solle. Aber kein anderes wird ihm gegeben werden, als jenes Zeichen Jonä, des Propheten; d. h. aber ferne davon, ein weltliches Reich anzufangen, wird es mir gehen, wie dem Jonas." Es mag wol seyn, daß die Juden, als sie ein Zeichen vom Himmel foderten, zugleich an eine solche Erscheinung des Messias gedacht haben, welche

schickt sich die gegebene Erklärung sehr wohl, ohngeachtet er die Vergleichung zwischen Jonas und Jesus auf einer andern Seite vorstellt. Er läßt nämlich aus, was Matthäus V. 40. hat; hingegen setzt er V. 30. etwas hinzu, was bei diesem nicht steht. Also keiner dieser beiden Evangelisten liefert die Rede Jesu vollständig. Aber Einer kann und muß aus dem andern ergänzt werden. Inzwischen lasse ich diese Ergänzung jetzt weg, weil sie zur Darstellung des Sinnes nicht unentbehrlich ist, und bemerke nur, daß das Wort: Zeichen Luk. 11, 30. anders verstanden werden muß, als im vorhergehenden Verse. Hier findet also die Figur, Antanaklisis genannt, allerdings Statt. Das erstemal ist Zeichen so viel, als Wunder; das zweytemal scheint es Beweis zu bedeu-

welche gleichsam das Signal zum Aufruhr gegen die Römer wäre. Allein gleichwol habe ich gegen die Lessische Erklärung einige Zweifel, die ich mir nicht auflösen kann. Zuvörderst nöthiget mich der 40ste Vers zu glauben: daß Jesus den dreitägigen Aufenthalt des Jonas im Bauche des Fisches ausdrücklich mit unter die Vergleichungspunkte gerechnet habe. Dieß würde aber nach der Auslegung des Hrn. D. Leß nicht anzunehmen seyn. Sodann läßt sich auch diese Erklärung nicht auf die Parallelstelle des Lukas anwenden, welches doch nach meiner Meinung nothwendig wäre. Unten werde ich mehr davon reden müssen.

bedeuten. Nun verstehe ich den Lukas so: "Auch soll ein solches Wunder geschehen, wie dasjenige war, welches Jonas von sich erzählt. — Denn Jonas wurde auf eine ausserordentliche Art aus der größten Gefahr errettet, und dadurch gab er den Niniviten einen Beweis seiner göttlichen Sendung: ich werde aus dem Grabe auferstehen und dadurch euch den entscheidendsten Beweis ablegen, daß ich der Messias bin."

Hr. D. Leß *) macht gegen diese Erklärung zwo Einwendungen, welche Aufmerksamkeit verdienen, und also nicht mit Stillschweigen übergangen werden dürfen, die ich mich jedoch zu beantworten getraue. Ich führe sie mit den eigenen Worten dieses berühmten Gelehrten an, und verbinde meine Antworten damit.

Erstlich sagt er, "ist bei Jona nicht die geringste Spur, daß die Niniviten sein Schicksal gewußt haben."

Antw. Eine ausdrückliche Anzeige findet sich freilich davon nicht. Allein in historischen Erzählungen darf doch auch sonst überhaupt das Stillschweigen von einer Sache eben nicht so hoch angerechnet werden. Und im Buche Jonas möchte ich es am wenigsten hoch anrechnen. Denn die ganze, darinn enthaltene Geschichte ist, wie der Augenschein zeigt, sehr kurz und unvollständig erzählt.

*) Am angef. O. S. 172. Not. 48.

zählt. Sie bricht da ab, wo man mehr erwartet und man könnte wol gar in Versuchung kommen, sie für ein Fragment zu halten. Mit klassischer Präcision schreibt der Verfasser dieses Buches gewiß nicht. Man darf nur, um sich davon zu überzeugen, z. B. Kap. 1, 8 — 10. lesen, wo die Ordnung im Erzählen offenbar vernachlässiget ist *). Sollte es nun unwahrscheinlich seyn, daß ein solcher Schriftsteller einen, auch nicht unerheblichen, Umstand könnte übergangen haben? Daß dieß hier der Fall sey, ist mir darum sehr glaublich, weil die Predigt des Propheten einen so grossen Eindruck in Ninive gemacht hat. Die Einwohner dieser Stadt nahmen ihn nicht nur gerne auf; sondern gaben auch seinen Vorstellungen Gehör. Alle, selbst der König, hüllten sich in Trauerkleider, stellten Fasten und Bußübungen an und besserten sich, Kap. 3. Woher diese schnelle Umkehrung? oder vielmehr: woher der starke Eindruck, den Jonas durch seine Predigt macht? Begreiflich wird er alsdann, wenn man annimmt: daß die Niniviten sein Schicksal erfahren haben, es sey nun durch ihn selbst, oder durch Andere. Eine grössere Legitimation brauchte er nicht.

 Sie

*) Um einiger Leser willen muß ich erinnern: daß ich der Ehre des Propheten nicht zu nahe treten will. Es giebt eine unschuldige und erlaubte, ja es giebt so gar auch eine angenehme Nachlässigkeit. Ueberdem muß ein Prophet nicht gerade auch ein Stilist seyn.

Sie konnte alle Wunder und übrigen Beweise der göttlichen Sendung entbehrlich machen *).

Zweitens fährt Hr. Leß fort, "vergleicht sich "Jesus hier mit Jona nicht in Absicht der Auf- "erstehung, denn davon sagt er in beiden Stellen "nichts; sondern in Absicht des Todes: wie Jo- "nas im Fische war, so ich in der Erde."

Antw. Hier finde ich freilich die Sache ganz anders. Zwar redet Jesus nicht ausdrücklich von seiner Auferstehung. Aber nach der Art, wie er von seinem Aufenthalt im Grabe redet, setzt er offenbar voraus, daß seine Auferstehung erfolgen werde, und daß man an sie denken solle. "Wie Jonas drei Tage im Fische war: so werde ich drei Tage in der Erde seyn." Nun blieb Jonas nicht im Fische; eben so wenig Jesus im Grabe. Am dritten Tage gieng Jonas aus dem Fische: so sollte auch Jesus am dritten Tage aus der Erde kommen. Jeder, der die Rede Jesu hörte, mußte es so verstehen, wenn er sich etwas dabei denken sollte. Daß aber Jesus von seiner Auferstehung bildlich und in sofern dunkel redet, dieß wird uns nicht befremden dürfen. Von dieser Sache und von seinem Tode redet er mehrmals auf diese Art. Was anfänglich dunkel war, sollte und mußte die Zeit erst aufklären. Man darf nur Joh. 2, 19. mit unserer Stelle vergleichen. Auf die Frage der Juden: was er für

*) S. Mosche's Bibelfreund Th. VI. S. 439.

für Recht habe, Käufer und Verkäufer aus dem Tempel zu Jerusalem zu treiben? wodurch er sich dazu legitimiren könne? giebt er die Antwort: "zerstöret diesen Tempel, und am dritten Tage will ich ihn wieder aufrichten." Die Juden verstunden das nicht; ja selbst seine Jünger scheinen es nicht ganz gefaßt zu haben, weil der Evangelist V. 22. anmerkt: daß sie nach der Auferstehung Jesu sich an diese Worte erinnert haben.

Doch ich muß auch noch über diejenige Erklärung der Stelle Luk. 11, 30. die Hr. D. Leß vorträgt, ein Paar Worte sagen. Das Wort σημειον soll hier einen Lehrer bedeuten und die Stelle diesen Sinn haben: "wie Jonas durch seine Predigt die Niniviten besserte, so werde ich auch dieses böse Geschlecht durch die meinige bessern." Ich würde für meinen Hauptzweck nichts verliehren, wenn ich diese Auslegung annehmen wollte. Allein ich würde dann wider meine Ueberzeugung handeln und parteiisch seyn müssen. Wenn ich auch nicht in Anschlag bringe, daß ich im ganzen N. T. keine Stelle weiß, wo σημειον die angenommene Bedeutung eines Lehrers hat, so bleiben mir doch noch folgende Gründe wider die eben erwähnte Erklärung übrig. Erstlich läßt sie sich nicht auf die Stelle des Matthäus anwenden. Denn hier stellt Jesus selbst zwischen sich und dem Jonas eine ganz andere Vergleichung an. Dieß ist freilich keine Schwierigkeit für Hrn. D. Leß, weil

 er

er die Rede Jesu beim Matthäus von derjenigen, welche Lukas anführt, verschieden hält. Aber es ist eine Schwierigkeit für mich, weil ich mich überzeugt halte und bewiesen zu haben glaube, daß Matthäus und Lukas einerlei Begebenheiten berichten, folglich auch auf einerlei Art verstanden werden müssen. Zweitens setzt die Erklärung des Hrn. D. Leß voraus, daß Jesus die Hoffnung gehabt habe: er werde seine Zeitgenossen unter den Juden durch seine Predigt bessern. Ich zweifle aber, ob dieses voraus gesetzt werden dürfe. Jesus giebt ja V. 31. f. das Gegentheil zu erkennen, indem er sagt: die Königin von Mittag, welche zu Salomo gekommen, seine Weisheit zu hören, werde einst nebst den Niniviten, die sich auf die Predigt des Jonas besserten, am Gerichtstage auftreten und die damals lebenden Juden *) beschämen. Aehnliche Aeusserungen finden sich an andern Orten, z. E. Matth. 8, 12. Kap. 21, 43. Die Besserung des jüdischen Volks erfolgte ja auch so wenig, daß die ihm angekündigte Zerstörung seiner Hauptstadt von der Vorsehung wirklich veranstaltet und bewirket werden mußte. Diese Schwierigkeiten drücken diejenige Erklärung nicht, welche ich für die richtige halte und oben vorgetragen habe.

Ich

*) Lukas braucht das Wort: γενεα ταυτη, welches, wie bekannt von den damals lebenden Menschen verstanden werden muß.

Ich kehre nun zu den bisher erklärten beiden Stellen des Matthäus und Lukas, womit Matth. 16, 4. dem Sinne nach übereinstimmt, zurück. Eine Ankündigung der Auferstehung Jesu finde ich, wie ich schon gesagt habe, allerdings in ihnen. Daraus schliesse ich aber freilich nicht: daß Jonas auch ein Vorbild davon gewesen sey. Doch darüber ist eine noch etwas genauere Erklärung nöthig.

Erstlich sagt Jesus in keiner einzigen Stelle, bei keinem Evangelisten nur ein Wort davon: daß Jonas ihn und seine Schicksale habe vorbilden sollen, oder wirklich vorgebildet habe. Nur eine Vergleichung stellt er zwischen sich selbst und dem Propheten Jonas an; nur dieses behauptet er: daß seine eigenen Schicksale den Schicksalen dieses Propheten ähnlich seyn werden. Und diese Aehnlichkeit ist so auffallend, daß die angestellte Vergleichung — man mag übrigens sich das Schicksal des Jonas erklären, wie man will — einem Jeden durchaus richtig und treffend erscheinen muß.

Wäre zweitens Jonas wirklich ein Vorbild von Jesu und seiner Auferstehung: so würden die Apostel ohnfehlbar auch bei ihrem Beweise für diese Begebenheit, wenn sie ihn auf die Weissagungen des A. T. gründen, davon Gebrauch gemacht haben. Petrus und Paullus wenigstens würden

die Geschichte des Jonas, wenn sie solche für ein Vorbild erkannt hätten, kaum mit Stillschweigen haben übergehen können. Beide Apostel beweisen, jeder in einer besondern Rede, die Nothwendigkeit der Auferstehung Jesu aus der bekannten Weissagung Ps. 16, 8. ff. wobei sie noch andre Stellen des A. T. zu Hülfe nehmen: Apostelgesch. 2, 25. ff. und Kap. 13, 35. ff. Nun berufen sie sich zwar mit Recht auf diesen Psalm, weil er eine sehr deutliche Verheissung von der Auferstehung des Messias enthält. Allein wenn eine solche Verheissung auch in der Geschichte des Jonas läge: so würden sie solche ebenfalls als eine bildliche Weissagung angeführt haben, zumal da dieser Beweis für ihre Zuhörer noch faßlicher und einleuchtender müßte gewesen seyn, als derjenige, welcher aus dem 16ten Psalm genommen ist. Die Apostel können daher wol nicht in der Meinung gestanden seyn: daß Jonas ein Vorbild sey; und Petrus, welcher die Vergleichung, die Jesus zwischen sich und diesem Propheten anstellt, ohne Zweifel mit angehört hat, muß solche auch nicht so ausgelegt haben, wie sie die Freunde der Typologie ausgelegt wissen wollen.

Genug vom Jonas, und überhaupt genug von den sogenanten historischen Vorbildern, unter denen die Geschichte dieses Propheten, wenn man auf die Zeitordnung sieht, das letzte seyn wird.

Zweeter Abschnitt.

Prüfung der biblischen Beweise für die Wirklichkeit einzelner Ritualvorbilder.

Nach der Meinung mehrerer und berühmter Theologen sind die meisten, wo nicht alle, von Gott durch Moses angeordnete Gebräuche unter die Vorbilder zu rechnen. Die Beweise, welche man dafür beibringt, gründen sich theils auf Stellen des A., theils auf Stellen des N. T. Ich will die vornehmsten biblischen Zeugnisse kürzlich durchgehen und mich, so viel möglich, dabei nach der Ordnung der Zeit richten, zu welcher einzelne Gebräuche sind eingeführet worden.

Die Beschneidung.

5 Buch Mos. 10, 16. und Kap. 30, 6.

Die erste Stelle ist ein Theil derjenigen Ermahnung zum Gehorsam gegen Gott, welche Moses seinem Volke V. 12. — Ende ertheilt. Er redet V. 16. also: "Nun so beschneidet die Vorhaut eures Herzens, und seyd nicht ferner halsstarrig." Die zwote Stelle hat einen ähnlichen Zusammenhang. Moses verheist dem israelitischem Volke Verzeihung und Gnade, wenn es dem Jehova gehorchen würde. Nun drückt er sich V. 6. also aus: "Jehovah, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Kinder beschneiden, so daß du ihn von ganzem Herzen liebest," s. w. Da die Redensart: das Herz beschneiden, eine offenbare Anspielung auf die leibliche Beschneidung ist: so schliessen Einige daraus, daß diese sinnbildlich gewesen sey und die Besserung des Herzens bezeichnet habe. Man sucht dieß aus V. 11. noch wahrscheinlicher zu machen, welchen man so erklärt: das Gesetz, welches ich dir heute bekannt mache, ist dir nicht räthselhaft und unbegreiflich. Man meint, Moses sehe mit dem Ausdruck räthselhaft (נפלאת) auf das Gesetz von der Beschneidung des Herzens zurück, und gebe damit zu erkennen, daß dieses nicht so geheimnißvoll und räthselhaft sey, als das Gesetz von der leiblichen Beschneidung, deren Absicht nicht sogleich

von

von einem jeden Israeliten habe ergründet werden können.

Gegen diese Vorstellung habe ich mehrerlei zu erinnern. Gewiß ist freilich, daß die Redensart: das Herz beschneiden, auf die leibliche Beschneidung anspielet und Sinnesänderung oder Herzensbesserung anzeigen soll. Wer könnte das läugnen? Es ist auch nicht schwer, den Grund davon einzusehen, und es ist keine Erklärung darüber nöthig. In der ersten Stelle wird durch die Worte: "seyd nicht ferner halsstarrig" deutlich genug angezeigt, wie die Beschneidung des Herzens zu verstehen sey. Allein muß nun auch die leibliche Beschneidung für eine vorbildliche Handlung erklärt werden? Ich denke nicht. Denn erstlich folgt nicht einmal, daß jene eine symbolische Handlung gewesen sey und die Besserung des Herzens abgebildet habe. Wenn gewisse Gebräuche und Sitten bei einem Volke eingeführt und allgemein bekannt sind: so ist nichts gewöhnlicher, als daß man von ihnen Redensarten entlehnt und auf ähnliche Dinge anwendet. Jeder Israelit kannte die Beschneidung. Jeder verstund daher auch die davon erborgten Ausdrücke: das Herz beschneiden, unbeschnitten am Herzen seyn, s. w. Mit dem Ausdruck halsstarrig verhält es sich fast eben so. Er ist von dem Ochsen, dem gewöhnlichen Arbeitsthiere der Hebräer entlehnt, welches seinen Nacken nicht unter das Joch beugen will. Findet man nicht in

in allen Sprachen ähnliche Vergleichungen und Redensarten, die von bekannten Sitten, Gewohnheiten, Begebenheiten rc. hergenommen sind? — Ja, was die Beschneidung betrifft, so läßt sich leicht noch ein besonderer Grund entdecken, warum Moses sie mit der Herzensbesserung vergleicht. Der Israelit legte nämlich der Beschneidung oft zu viel Werth bei. Er glaubte, daß sie allein ihm alle Vorrechte vor andern Nationen ertheile. Diesem Irrthum arbeitet der Gesetzgeber dadurch entgegen, daß er eine andere und bessere Beschneidung fodert. Aber wer darf daraus den Schluß machen: daß die leibliche Beschneidung ein Sinnbild der sogenannten geistlichen habe seyn sollen? — Doch gesetzt, es sey so: so kann zweitens gleichwohl noch nicht angenommen werden, daß die leibliche Beschneidung ein Vorbild gewesen sey. Nicht einmal ein Vorbild in weiterer Bedeutung könnte sie genennt werden. Denn die sogenannte geistliche Beschneidung war nicht nur mit der leiblichen zugleich, sondern auch noch weit früher da. Man unterscheide nur Ausdruck und Sache. Lange vor Einführung der leiblichen Beschneidung sind die Menschen zur Herzensbesserung — das ist ja geistliche Beschneidung — von Gott aufgefodert und angeleitet worden. Wie könnte nun das, was später entstund, ein Vorbild von dem seyn, was schon lange vorher da war? — Noch viel weniger kann die leibliche Beschneidung von der geistlichen ein Vorbild im

stren-

strengern Verstande seyn. Denn die letztere war ja keine Sache, die erst in den Zeiten des N. T. vorgehen sollte. Nein, so lange ungebesserte Menschen in der Welt waren, so lange war auch Besserung des Herzens, oder geistliche Beschneidung nöthig. Und ob man gleich mit Recht behauptet, daß die Religion Jesu viel dringendere Anfoderungen, wirksamere Motive und kräftigere Mittel zur Sinnesänderung enthält, als die Religion Israels: so muß man doch auch dagegen eingestehen, daß Gott im A. T. sich nicht unbezeugt gelassen, sondern auch zu den damaligen Zeiten so viel moralische Vollkommenheit unter den Menschen zu befödern gesucht hat, als erwartet und erreicht werden konnte. Mit Einem Worte: Besserung des Herzens ist den Zeiten des N. T. nicht eigenthümlich, folglich auch kein Gegenstand eines Vorbildes in demjenigen Sinne, in welchem hier davon die Rede ist.

Auch muß ich drittens noch einige Erinnerungen gegen die oben vorgetragene Erklärung von dem Worte נִפְלֵאת, 5 B. Mos. 30, 11. machen, zumal da die Meinung von der vorbildlichen Bedeutung der leiblichen Beschneidung auf sie gebaut wird. Die angenommene Erklärung jenes Worts kann nach der Sprache allerdings Statt finden. *) Der Ausdruck פלא schließt immer den Begriff des Dunkeln, Unbegreiflichen, Wunderbaren ꝛc. in sich.

*) S. Michaelis Beurtheilung der Mittel ꝛc. S. 244.

sich. Auch hier liegt er zum Grunde, wie die folgenden Worte: ולא רחקה הוא nebst V. 12—14. zu erkennen geben. Moses will also dieses sagen: "Dieß Gebot ist nicht schwer zu fassen, ist nicht dunkel und unverständlich." Aber was ist nun damit gewonnen? Ist etwa dadurch bewiesen, daß die leibliche Beschneidung eine vorbildliche Handlung war? Keinesweges. Denn dasjenige Gebot, welches Moses dunkel, oder, wenn man lieber will, räthselhaft nennt, ist hier nicht die Beschneidung des Herzens, und hat folglich auch keine Beziehung auf die leibliche Beschneidung, wird ihr auch nicht entgegengesetzt. Die Beschneidung des Herzens V. 6. ist ja hier nicht einmal Befehl, sondern Verheissung Gottes: "Jehovah, dein Gott, wird dein Herz beschneiden, etc." Diese Beschneidung kann daher Moses nicht als ein dunkles und geheimnißvolles Gesetz vorstellen. Augenscheinlich versteht er darunter seine Ermahnung zum Gehorsam gegen die göttlichen Befehle Kap. 29. und 30. denn beide Kapitel gehören als Ein Ganzes zusammen, und enthalten eine Ermunterungsrede des israelitischen Heerführers an sein Volk. Seine Ermahnung zum Gehorsam gegen die bekannt gemachten Vorschriften Gottes ist es, von welcher er sagt: sie sey nicht ein dunkles Gesetz, dessen Sinn man erst lange suchen müsse. Nun ist zwar Gehorsam gegen Gott und Beschneidung des Herzens im Grunde einerlei. Allein jener wird doch hier nicht

nicht unter diesem tropischen Ausdruck vorgestellt. Also bleibt es auch richtig, daß Moses an die leibliche Beschneidung hier nicht gedacht, und ihr nicht ein anderes Gebot entgegen gestellt haben kann. — Und wenn ich das auch noch zugeben wollte, wozu ich doch keinen Grund sehe: so würde auch dann noch nicht folgen, daß die leibliche Beschneidung ein Vorbild von der Beschneidung des Herzens gewesen sey. Moses würde alsdann die leibliche Beschneidung als ein dunkles, geheimnißvolles, oder — wenn es ja auf den Ausdruck ankommen sollte — räthselhaftes Gesetz vorstellen. Nun das kann sie seyn, ohne daß sie eine vorbildliche Handlung seyn muß. Vielen Israeliten, vielleicht den meisten, mochten die Zwecke der Beschneidung unbekannt seyn — und in sofern war solche für sie ein dunkles Gesetz. Aber — wenn man den Sinn und Grund eines Gesetzes nicht einsehen kann, muß es darum vorbildlich seyn? — Fast muß ich Bedenken tragen, über diesen Punkt weitläuftiger zu seyn. Doch noch eine einzige Bemerkung. Wenn die leibliche Beschneidung eine vorbildliche Handlung gewesen wäre, und die sogenannte Beschneidung des Herzens abgebildet hätte: so würde jene kaum als ein dunkles Gesetz haben vorgestellt werden können. Die Israeliten würden doch ohnfehlbar die geheime Bedeutung dieses Gebrauchs gewußt haben, weil Moses selbst von einer Beschneidung des Herzens redet — und dann hätten sie ja, unter

ter jener Voraussetzung, auch den vornehmsten Grund der leiblichen Beschneidung eingesehen. Wie könnte sie nun für sie eine geheimnißvolle oder räthselhafte Sache gewesen seyn?

Das Osterlamm.

2 B. Mos. 12, 3. ff. vergl. Joh. 19, 36. und 1 Kor. 5, 7.

Da ich schon oben *) von dem Osterlamm zu reden Gelegenheit genommen habe: so werde ich mich jetzt desto kürzer fassen können. Was ich hier darüber zu sagen habe, beruht darauf: ob dieses Opfer auch dazu von Gott bestimmt gewesen sey, die Hinrichtung Jesu vorzubilden?

Von einer solchen Bestimmung sagt Moses nichts. Nach seiner eigenen Erklärung sollte das Passah zum beständigen Andenken an die wunderbare Ausführung der Israeliten aus Aegypten gefeiert werden. Dieß ist aus folgenden Worten des Gesetzgebers klar: "Beobachtet diesen Befehl
" auch in Zukunft für euch und eure Kinder auf immer. Und wenn ihr in das Land kommt, wel-
" ches Jehovah euch verheissen hat: so leistet diesen
" Gottesdienst. — Und wenn eure Kinder euch
" fragen werden: was dieß für ein Gottesdienst
" sey? so sagt ihnen: es sey das Passahopfer des Jeho-

*) S. 40. ff.

Jehova, weil er die Häuser der Israeliten in Aegypten verschonet hat." 2 B. Mos. 12, 24 — 27. vergl. Kap. 13, 8. 14.

Doch die Ausleger wollen auch den Beweis, daß das Osterlamm ein Vorbild sey, nicht aus Moses selbst führen; sondern berufen sich auf Zeugnisse des N. T. Es liesse sich ja auch gar wol denken, daß Moses seinem Volke über die Bestimmung des Osterlammes mündlich noch mehrere Erläuterungen gegeben hätte, die er nicht schriftlich aufgezeichnet. Vielleicht hat er also gesagt, daß man bei der Feier des Passahfestes besonders auch an die Zukunft denken und sich den verheissenen Messias vorstellen sollte. — Dann wäre dieses Fest ein Denk- und Vorbild zugleich gewesen. — Vielleicht haben die Apostel uns die typische Absicht des Osterlamms bekannt gemacht. Wir wollen sehen: ob die Stellen des N. T. in welchen man diese Anzeige findet, sie wirklich enthalten, oder nicht?

Johannes berichtet Kap. 19, 31 — 34. daß, nachdem Jesus nebst zween Räubern eine Zeitlang am Kreuz gehangen, die Juden den römischen Landpfleger, Pilatus, bitten lassen: er möchte doch den Gekreuzigten die Beine zerbrechen und sie tödten lassen, damit sie noch vor dem Eintritt des Sabbathes könnten abgenommen werden; daß hierauf die römischen Soldaten den beiden Räubern, die mit Jesu gekreuziget worden, die Beine

auch wirklich zerbrochen, an ihm aber, weil er bereits verschieden gewesen, diese Handlung nicht vorgenommen, und daß hingegen einer seine Seite mit einer Lanze geöffnet habe *). Der Evangelist macht

*) Hr. R. Michaelis (Erklärung der Begräbnis- und Auferstehungsgesch. Christi S. 19. f.) macht hiebei auf eine Schwierigkeit aufmerksam, welche von den Auslegern pflegt übersehen zu werden. — "Wenn einem, schreibt er, die Beine mit einer Keule zerschmettert werden, so stirbt er daran nicht vor Sonnenuntergang, so daß er todt vom Kreuz genommen werden könnte: es ist kein Gnadenstoß; sondern er lebt gewiß noch volle 24. Stunden. Aigeiv so wol, als das in der Vulgata hier gesezte tollere, heißt auch tödten. Ich übersetze also: daß ihnen die Beine zerschlagen und sie getödtet würden, oder — daß sie, nachdem man ihnen die Beine zerschlagen hatte, getödtet würden. Das Tödten geschahe, wie ich aus der folgenden Geschichte schliesse, vermuthlich durch einen, nach dem Herzen gerichteten Stoß mit einem Spies. Weil ihnen aber hiedurch ihre Qual so sehr abgekürzt ward — so wurden ihnen vorher die Beine zerschlagen: ein Substitut eines kurzen, heftigen Schmerzes für jenen längern, von dem sie befreiet wurden." Diese Auflösung der Schwierigkeit ist allerdings sehr sinnreich und scheint sich durch ihre Leichtigkeit vornämlich zu empfehlen. Allein ich trage gleichwol Bedenken, sie anzunehmen. Denn Johannes drückt sich über die Sache so aus, daß man fast genöthiget wird, zu glauben, das

macht nun hiebei V. 36. diese Bemerkung: εγενετο γαρ ταυτα, ινα η γραφη πληρωθη· οστουν ου συντρι[redacted]βησεται αυτου.

Einige Ausleger haben geglaubt, daß Johannes bei diesen letzten Worten auf Ps. 34, 21. zurück gesehen habe, wo David spricht: "Er (Jehovah) bewahret ihm (dem David) seine Gebeine, daß keines zerbrochen wird." Allein diese

das Zerschlagen der Beine sey blos an den beiden Uebelthätern, und das Oeffnen der Seite blos an Jesu vorgenommen worden. Ueberdem weiß man auch, daß die Römer bisweilen den Gekreuzigten, um ihnen ihre Marter zu verkürzen, die Beine zerschlagen liessen. Wenn Laktantius, der die Sache wissen konnte, Recht hat, so muß jener Gebrauch sogar öfters beobachtet worden seyn. Er schreibt (divinar. institutt. B. VI. K. 26.) "Suffixus — (Iesus) cum spiritum sponte deposuisset, necessarium carnifices non putaverunt, ossa eius suffringere, sicut mos eorum ferebat; sed tantummodo latus ejus perforauerunt." Mehr Zeugnisse dieser Art liefert Wetstein (N. T. bei d. St.) Hingegen findet sich nicht, daß man auch den Gekreuzigten die Brust durchstossen habe. Dieß scheint daher blos bei Jesu geschehen zu seyn, um ihn, wenn er etwa noch leben sollte, gewiß zu tödten. Die oben erwähnte Schwierigkeit weiß ich nun freilich nicht ganz aufzulösen. Allein ich muß mich, wie bei mehr andern historischen Schwierigkeiten, damit beruhigen, daß mir gewisse Umstände, welche Licht in der Dunkelheit geben könnten, nicht bekannt sind.

Meinung kann schwerlich angenommen werden, weil die angeführten Worte des Psalms nicht eigentlich zu verstehen sind, sondern nur den mächtigen Schutz, in welchem David bei Gott stund, auf eine bildliche Art ausdrücken. Denn daß dieser Psalm von David selbst handelt, wie er glücklich aus der Gewalt des Königes zu Gath entkam, lehrt schon die Ueberschrift. Es leidet also wol keinen Zweifel, daß Johannes die Stelle 2 B. Mos. 12, 46. anführt, welche die Verordnung enthält: daß dem Osterlamm die Knochen nicht zerbrochen werden sollen *). Und es scheint freilich, als wenn er darin eine Weissagung auf den merkwürdigen Umstand, welchen er gleich vorher berichtet, gefunden habe. Nach dieser Voraussetzung würden seine Worte diesen Sinn haben: Hier gieng in Erfüllung, was einst wegen des Osterlammes, aber auch in Hinsicht auf den Messias, verordnet war: daß ihm kein Bein zerbrochen werden sollte. Wenn dieß Johannes hat sagen wollen: so muß er auch das Osterlamm als ein Vorbild des Messias angesehen haben. Und wiewol

*) In Ansehung der Worte selbst weicht Johannes so wohl von dem hebr. Text, als auch von der alexandr. Uebersezung ab. Allein er drückt doch den Sinn überhaupt aus. Und wiewol sich noch zweifeln liesse, ob unser gewöhnlicher Text des Evangelisten auch der richtige sey? so wird man doch wenigstens, um seine Meinung zu verstehen, eben nicht nöthig haben, zu Varianten seine Zuflucht zu nehmen.

wol er nur Einen Umstand bei der Zubereitung dieses Opfers auf den Messias anwendet: so würde man, wenn dasselbe für vorbildlich zu halten wäre, kein Bedenken tragen können, auch andere Umstände für vorbedeutend zu erklären.

Aber ist denn auch gewiß, daß Johannes die aus 2 B. Mos. 12, 46. angeführte Stelle für eine messianische Weissagung gehalten hat? Nein, es ist, so viel ich urtheilen kann, nicht nur nicht gewiß, sondern nicht einmal wahrscheinlich. Denn die Evangelisten und Apostel führen das A. T. selten zum Beweise an; hingegen häufiger brauchen sie daraus Redensarten und Ausdrücke zur Einkleidung ihrer eigenen Gedanken. Kurz sie pflegen meist Stellen des A. T. zu akkommodiren *). Da dieser Fall der gewöhnliche ist: so muß er überall angenommen werden, wo keine Gründe für die entgegengesetzte Meinung da sind. Daß aber Johannes die angeführte Stelle zum Beweise, oder als erfüllte Weissagung gebraucht habe, läßt sich mit keinem einzigen überzeugenden Grunde darthun. Die Formel, deren er sich bedient: εγενετο ταυτα, ινα πληρωθη ἡ γραφη, ist die gewöhnliche und kann gar wol so verstanden werden: "dieß geschah, so daß in Erfüllung gieng, oder eintraf, was dort im A. T. bei

*) S. Leß Auferstehungsgesch. Jesu S. 99. f.

einer andern Gelegenheit gesagt wird" *). Nimmt man diese Erklärung an: so behauptet der Evangelist nur: daß sich bei dem Messias in Absicht auf das Zerbrechen der Beine eben so etwas ereignet habe, wie bei dem Osterlamme.

Zwar beruft man sich hauptsächlich auf das Vorwort γαρ, womit Johannes den 36sten V. an das Vorhergehende anknüpft. Johannes, sagt man, hält die Geschichte, die er erzählt hat, für so ausserordentlich wichtig, daß er versichert, er schreibe als Augenzeuge; er habe alles selbst gesehen, wisse es daher gewiß und schreibe es, damit man an Jesum glauben möge. Darum fährt er also fort: "denn dieß ist geschehen, daß die Schrift erfüllet würde." Und dadurch giebt er, wie man glaubt, zu erkennen, daß die angeführte Stelle als eine erfüllte Weissagung zu betrachten sey. Man stellt sich sogar vor, daß wenn dieses Letztere nicht angenommen werden könnte, dem Evangelisten ein Irrthum aufgebürdet werden müßte.

Ich muß denen, welche so schliessen, die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, zu bekennen: daß mir

*) Die Anführungsformeln: ἱνα, ὁπως πληρωθη, s. w. sind im N. T. ganz unbestimmt und werden überaus oft gebraucht, wo angezeigt werden soll, daß Eine Sache mit der andern eine Aehnlichkeit habe. Eins der deutlichsten Beispiele ist Matth. 2, 15. vergl. Hos. 11, 1. S. Glaß a. angef. O. S. 538.

mir noch kein Beweis für die Wirklichkeit eines Vorbildes vorgekommen ist, welcher mehr Schein hätte, als dieser. Er hat mich in der That eine Zeitlang ungewiß gemacht. Allein nach weiterm Nachdenken glaube ich doch, daß ich weniger Ursache hatte, mich irre machen zu lassen. Es ist wahr, daß Johannes die Geschichte von der Art, wie Jesus am Kreuz nach seinem Tode behandelt wurde, für sehr wichtig gehalten haben muß, weil er die Gewißheit derselben so nachdrücklich versichert. Aber warum hielt er sie für wichtig? Vermuthlich deswegen, weil sie der zuverlässigste Beweis von der Wahrheit des Todes Jesu ist. Die Gekreuzigten pflegten mehrere Tage zu leben. Dem gekreuzigten Jesus sind die Beine nicht, wie den beiden Missethätern, zerschmettert worden. Hätte man nun nicht auch seine Seite durchstochen: so würde der Zweifel entstehen können: ob er wirklich todt gewesen sey? — Dieser Zweifel fällt aber nun weg. Und so ist die Sache, die der Evangelist berichtet, an sich selbst, ohne Rücksicht auf eine erfüllte Weissagung, wichtig genug. — Er versichert als Augenzeuge, daß sich diese Begebenheit wirklich zugetragen habe, damit man — wie er hinzugesetzt — glauben möge. Dieß Glauben (πιςευειν) kann freilich schlechthin gesetzt heißen: an Jesum glauben. Denn in dieser Bedeutung kommt das Wort πιςευειν im N. T. mehrmals vor.+) Daß es aber auch hier so verstanden werden müsse, ist mir nicht wahrscheinlich. Sollte

+) z. B. Luk. 8,12.13. Joh. 4,48.53. Apostelgesch. 17,12. K. 28,24. Röm. 13,11.

te diese Bedeutung hier Statt finden, so würde zugleich behauptet werden müssen, daß das Nichtzerbrechen der Beine und das Oeffnen der Seite Jesu vorzüglich geschickt gewesen sey, den Glauben an ihn, oder an seine messianische Würde zu befödern. Es müßte folglich auch beides ein bekannter und von den Juden allgemein zugestandener Charakter des Messias gewesen seyn. Allein davon findet man keine Anzeige, und man darf sie auch um so viel weniger suchen, je gewisser es ist, daß etwas von dieser Art sich mit den Vorstellungen, die sich die Juden von dem Messias machten, nicht vortragen konnte. Wie hätte ein Jude dazu gebracht werden sollen, zu glauben: Jesus sey der wahre Messias, weil man ihm am Kreuz die Beine nicht zerbrochen, sondern seine Brust durchstochen habe? — Oder hat vielleicht Johannes einen, seinen Zeitgenossen unbekannt gewordenen, messianischen Charakter wieder ins Andenken bringen wollen? Hat also schon Moses bei seinen Verordnungen, die Zubereitung des Passahlamms betreffend, auf den künftigen Messias und seine Hinrichtung hingesehen? — Das müßte er freilich gethan haben, wenn das Osterlamm ein Vorbild gewesen wäre. Allein durch diese Behauptung würde die Schwierigkeit noch weit grösser, ja unauflöslich gemacht werden. Denn zu Moses Zeiten konnte man ohnmöglich eine solche Kenntniß von den Schicksalen des künftigen Messias

sias haben, daß man sogar die Art seiner Hinrichtung gewußt hätte. —

Wenn ich dieses zusammen nehme, so kann ich mich freilich nicht überzeugen: daß Johannes die Absicht gehabt habe, das Osterlamm als ein messianisches Vorbild vorzustellen. Ich glaube daher auch, daß das ἱνα και *) ὑμεις πιςευσητε V. 35. auf das, was unmittelbar vorhergehet, zu ziehen und der ganze Vers so zu verstehen sey: "dieß (daß die Seite Jesu geöffnet worden) versichert der Augenzeuge — damit auch ihr es glauben möget." Wenn nun der Evangelist V. 36. fortfährt: εγενετο γαρ ταυτα ꝛc., so kann das γαρ wol schwerlich etwas anders, als eine blose Uebergangsformel seyn; und ich brauche keinem aufmerksamen Leser des N. T. zu beweisen, daß die Partikeln γαρ, δε ꝛc. sehr häufig alsdann gebraucht werden, wenn man von Einer Sache zur andern übergehen will. — So finde ich also im ganzen Text das Johannes nichts, was mich nöthigen könnte, die vom Passahlamm angeführte Stelle für etwas mehr, als eine Akkommodation zu halten. Dem zufolge wird denn auch dieser Evangelist

*) Dieses και, welches gewöhnlich ausgelassen wird, ist ohnfehlbar ächt und darf nicht übersehen werden. S. Griesbach bei d. St.

list hier keinen Beweis liefern, daß jenes Lamm ein Vorbild sey *).

Von einer etwas andern Art ist die Stelle 1 Kor. 5, 7. Ueber den Zusammenhang derselben nur ein Paar Worte. In der Korinthischen Gemeine war ein Blutschänder, der entweder seine Stiefmutter geheirathet hatte, oder doch wenigstens mit ihr in Unzucht lebte. **) Diesen Menschen hätte die Gemeine ausstossen sollen. Sie duldete ihn aber; und darüber macht ihr Paulus

*) S. Leß a. angef. O. S. 102. — Gleich V. 37. führt Johannes auch eine Stelle aus Zachar. 12, 10. an, welche ebenfalls nur akkommodirt zu seyn scheint. Denn daß der Prophet daselbst wirklich vom Messias redet, ist noch unerwiesen. Die besten Ausleger gestehen nicht mehr ein, als daß jene Stelle vom Messias handeln könne. S. Michaelis am angez. O. S. 33. und dess. Uebersetzung des A. T. Th. 11. S. 208. ff.

**) Die Ausleger sind uneinig, wie sie die Worte: ὡςε γυναικα τινα τȣ πατρος εχειν, V. 1. verstehen sollen; ob von einer wirklichen ehelichen Verbindung, oder nur von einem unerlaubten Umgange. Das Erste ist mir wegen des Gebrauchs der Redart: γυναικα εχειν, wahrscheinlich. Ob aber der Blutschänder die Ehe noch bei seines Vaters Lebzeiten eingegangen, ist ganz ungewiß und kann wenigstens aus 2 Kor. 7, 12. nicht sicher geschlossen werden.

lus gegründete Vorwürfe, V. 1 — 8. Er drückt sich unter andern V. 6. und 7. so aus: "Ihr habt nicht Ursache, euch zu rühmen. Wißt ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig die ganze Masse durchsäuert? Nun so schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr eine neue Masse seyn möget, wie ihr denn auch ungesäuertes Brod esset.*) Denn auch für uns ist ein Osterlamm geopfert, nämlich Christus."

Daß der Apostel bildlich redet, muß jeder Leser sogleich wahrnehmen. Unter dem Sauerteige, welcher soll weggeschafft werden, versteht er den Blutschänder nebst allen denen, welche durch ihre Laster Andern Anstoß gaben, welches Letztere aus V. 9 — 11. erhellet. Der Grund, den er für seine Verordnung anführt, ist: "weil ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert", d. h. weil Ein Lasterhafter einer ganzen Gemeine Vorwürfe und Schande zuziehen kann. Aber wie kommt Paullus dazu, daß er gerade dieses, und kein an-

*) Καθως εςε αζυμοι, V. 7 verstehen einige Ausleger so: weil ihr vom Sauerteige, d. i. von Lastern, rein seyn müsset. Das können die Worte allerdings heissen. S. Mosche's Anmerkk. zu den Sonn- und Festtags-Episteln, Abschn. I. S. 215. Allein aus einem Grunde, den ich hiernächst anführen werde, nehme ich lieber die Worte des Apostels ganz eigentlich, wie ich sie in der Uebersetzung ausgedrückt habe.

anderes Blid brauchet? Die Umstände der Zeit, zu welcher er schrieb, gaben, wie die Ausleger längst bemerkt haben, die natürlichste Veranlassung dazu. Er schrieb nämlich diesen Brief um die Zeit des Osterfestes: denn er meldet Kap. 16, 8. er werde bis Pfingsten zu Ephesus bleiben. Die Juden durften in der Osterwoche kein gesäuertes Brod essen; ja sie pflegten beim Anbruch dieses Festes alles Gesäuerte aus ihren Häusern zu schaffen. Diese Gewohnheit behielten auch die korinthischen Christen ohne Zweifel noch eine Zeitlang bei, wie denn überhaupt diejenigen Christen, welche Juden gewesen waren, immer eine grosse Neigung zu mosaischen Verordnungen hatten, und viele derselben noch lange beobachteten. Durch diese Bemerkung bekommt unsere Stelle Licht. Nun sieht man, daß sie zugleich Anspielung auf die Feier des jüdischen Osterfestes ist. Nun läßt sich auch erklären, warum Paullus sagt: Christus sey das Passah, oder Osterlamm der Christen. Das eigentliche Passah, welches die Juden feierten, gieng die Christen nichts an. Allein um die Zeit des Passahfestes feierten sie ihr Osterfest zum Andenken an die Auferstehung Jesu; diese Umstände wendet der Apostel an, die Korinther zu ermahnen: daß sie, wie die Juden, alles Gesäuerte von sich entfernen, oder ihre Gemeine von ansteckenden Lastern und bösen Beispielen reinigen sollen.

Kann

Kann nun hieraus geschlossen werden, daß das jüdische Osterlamm ein Vorbild gewesen sey? Nein. Wenn Paullus sagt: Christus sey das Passahlamm der Christen: so folgt nur, daß er zwischen jenem Lamme und dem aufgeopferten Christus Aehnlichkeiten findet und eine Vergleichung anstellen will. Wer kann aber beweisen, daß hier mehr, als Vergleichung angenommen werden müsse *)?

Die

*) Nach der Meinung einiger Gelehrten sollen auch noch andere Stellen der Schrift hieher gerechnet werden, besonders Joh. 1, 29. Kap. 6, 4. 51—58. 63. 1 Pet. 1, 19. und Offenb. Joh. 5, 6. ff. Da man indessen hierin nur Nebenbeweise findet: so brauche ich mich dabei nicht lange aufzuhalten. Wenn auch gewiß wäre — was ich noch für sehr ungewiß halte — daß Christus in den angezeigten Stellen mit dem Osterlamm verglichen wird: so könnte man ja darum noch nicht behaupten: daß dasselbe ein Vorbild von ihm gewesen sey. Ich habe schon mehrmals erinnert und wiederhole es auch hier: daß zwischen Dingen, die einander ähnlich sind und miteinander verglichen werden können, nicht nothwendig dasjenige Verhältniß Statt finden muß, welches Vor- und Gegenbilder, wie man annimmt, zu einander haben. Wenn erwiesen wäre, daß das Osterlamm wirklich ein Vorbild sey: dann würden die obigen Schriftstellen allenfalls sich darauf anwenden lassen. Allein sie können auch gar wohl erklärt werden, ohne daß man nur eine Anspielung auf das Osterlamm dabei voraussetzt.

Die levitischen Opfer.

Ps. 40, 6—9. vergl. mit Hebr. 10, 5—9. und Luk. 24, 27.

Die meisten Ausleger kommen darin überein, daß der 40ste Psalm unter die messianischen Psalmen gerechnet werden müsse. Dieß setzt auch Paullus voraus. Denn Hebr. 10, 5—9. führt er eine Stelle dieses Psalms so an, daß man seine Worte sehr gezwungen erklären müßte, wenn man sie als blose Akkomodation ansehen wollte. Sollte sich die Sache gleichwol anders verhalten, so würde freilich dieser Psalm auf gar keine Art zum Beweise für die Vorbilder gebraucht werden können. Doch da ich mich nicht im Stande befinde, ihn von einer andern Person, als vom Messias, auf eine natürliche Art zu erklären: so will ich ihm seinen so lange behaupteten Platz unter den messianischen Psalmen nicht rauben. Ich betrachte ihn also mit andern Auslegern als ein Lob- und Danklied des Messias für seine Errettung aus schweren Leiden, und für den glücklichen Ausgang seines grossen Geschäfftes.

Diejenigen Theologen, welche in diesem Psalm ein Zeugniß für die Vorbilder finden, berufen sich auf V. 6—9. und auf die Verbindung der in diesen Versen enthaltenen Sätze. Unter נפלאות V. 6. verstehen sie Geheimnisse und zwar besonders die

die

die geheime Bedeutung, welche die V. 7—9. erwähnten Opfer haben sollen. Dabei wird denn vorausgesetzt, daß V. 6. mit V. 7—9 ganz genau zusammenhängt. Wenn nun der Messias V. 7. spricht: "Opfer — gefallen dir nicht" — und V. 8. also fortfährt: "ich komme; im Buche ist von mir geschrieben", so findet man darin die Versicherung: daß der Messias nicht nur an die Stelle aller Opfer treten wolle; sondern daß auch alles, was Moses in seinen Büchern von Ofern geschrieben, sich auf ihn bezogen und ihn abgebildet habe. Der redend eingeführte Messias würde also nach dieser Meinung ohngefähr folgendes sagen: Wenn du, Gott, durch Moses Opfer fodertest, so redetest du eigentlich von einem andern und bessern Opfer. Darum komme ich nun und trete an die Stelle aller Opfer. Was Moses von ihnen gesagt, das geht auf mich. Ich will dir ein wohlgefälliges Opfer darbringen *).

Gegen diese, von grossen Männern vertheidigte und gewöhnlich gewordene, Auslegung habe ich folgende Bedenklichkeiten.

Erstlich handelt man willkührlich und, wie es scheint, geschieht es blos der Einmal angenommenen Meinung wegen, daß man unter נפלאות Geheimnisse versteht. Eben dieß Wort kann auch, wie

*) S. Michaelis kritisches Kollegium S. 255.

wie bekannt ist, Wunder, oder wundervolle Thaten bedeuten; und diese Bedeutung muß ohnfehlbar hier angenommen werden. Denn Einmal fodert sie die Konstruktion mit dem Zeitworte עשׂה, wie sie in so vielen Stellen vorkommt, z. B. 2 B. Mos. 34, 10. Jos. 3, 5. Nehem. 9, 17. Hiob 37, 5. Sodann ist auch im Anfange des Psalms V. 3. von wundervollen Thaten Gottes ausdrücklich geredet worden. "Er zog mich aus der verderblichen Grube, aus dem Schlamm; er stellte meine Füsse auf einen Fels, machte meine Tritte veste." Kurz, der Redende lobt Gott für seine Errettung aus grossen Leiden. Ist es nun nicht natürlich, die נפלאות von dieser Errettung zu erklären? — Dann muß aber freilich auch der 6te Vers zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden gezogen werden. Und warum sollte das nicht seyn können? Man lese nur — und urtheile! Man scheint überhaupt nicht unparteiisch zu verfahren, wenn man den 6ten Vers mit dem Folgenden verbindet. Wer den Psalm ohne vorgefaßte Meinung liest, wird, wie ich glaube, geneigter werden, mit dem 7ten Verse einen neuen Abschnitt anfangen zu lassen.

Wenn zweitens der Messias so redet: "Opfer gefallen dir nicht — ich komme; im Buch ist von mir geschrieben": so läßt sich daraus noch nicht schliessen: daß die Opfer Vorbilder von ihm sind, oder daß die Gesetze von diesen Opfern messianische

Weis=

Zu Seite 117. ♃

Nach unsr. Feuillet stellt den Wolfsfeld als einen Schelm vor, der [illegible] und selbst von den Leuten zu der großen Abscheu der [illegible] angehalten habe. S. 8–10. ~~[illegible]~~ Dieß gründet sich blos darauf, daß Mayer von dem Tod. Wolfsfeld's keine Forderung [illegible] (weil er ihn nur als ein [illegible] in der Geschichte [illegible]) und daß die Leuten von diesem Patrioten [illegible]. Es ist also auch hieraus klar, daß Feuillet blos allegorisiert, und sich dabei nach dem [illegible] Geschmack seiner vormaligen Glaubensgenossen richtet.

sagungen in sich fassen. Denn der Psalmist sagt das nicht. Offenbar ist die Verbindung der Sätze diese: "weil dir, o Gott, Opfer und Gaben nicht gefallen und sie folglich keine ewig geltende Anstalt seyn sollen (Ps. 51, 18.): so komme ich, Messias — deinen Willen zu erfüllen". Der Messias nennt sich also hier nicht einmal ein Opfer, wenn er sich gleich den mosaischen Opfern entgegensetzt. Und wenn er sich auch so nennete: so wäre das doch noch immer kein Beweis, daß die levitischen Opfer ihn vorgebildet hätten. Er könnte ja der Vergleichung wegen, also uneigentlich, jenen Namen führen. Nun spricht er zwar: "im Buch ist von mir geschrieben", und unter diesem Buche (eigentlich Rolle des Buches) läßt sich nichts anders denken, als der Pentateuchus. Allein dieß thut nichts zur Sache. Die Stellen, wo von dem Messias in den mosaischen Büchern geredet wird, sind ja hier nicht bestimmt, und es steht kein Wort davon da, daß seine Person in den Opfergesetzen angekündiget worden sey. Auch wird nicht angezeigt, was Moses von ihm geweissaget hat. Der Ausleger wird es daher auch nicht zu bestimmen brauchen. Genug, wenn im Moses nur eine einzige, auch dunkle, Weissagung vom Messias enthalten ist. Und das wird doch wohl keinem Zweifel unterworfen seyn. Denn wenn auch die bekannten Stellen vom Weibessaamen 1 B. Mos. 3, 15. oder vom Schiloh K. 49, 10. oder vom grossen

Propheten 5 B. Mos. 16, 15. nicht als messianische Weissagungen betrachtet werden können, welches von der ersten und letzten unerweislich, von der zwoten aber wenigstens ungewiß ist: so wird doch die, dem Abraham gegebene Verheissung, 1 B. Mos. 22, 18. hieher gerechnet werden müssen, zumal da sie Paullus selbst, Gal. 3, 16. aus diesem Gesichtspunkte betrachtet. Gesetzt also, es wäre nur eine einzige messianische Weissagung im ganzen Pentatevchus: so bliebe es immer wahr, was der Messias hier sagt: "im Buche ist von mir geschrieben." Auch würde dieser Ausspruch nicht für unnütz und matt gehalten werden können. Denn er hat eine offenbahre Beziehung auf das Vorhergehende: "ich komme". Der Prosaist würde sich so ausgedrückt haben: ich komme, wie von mir geschrieben steht, oder, wie es die gegebene Verheissung mit sich bringt. Allein der Dichter knüpft nicht so Satz an Satz; sondern redet abgebrochen, und überläßt dem Leser, die Verbindung der Sätze selbst zu finden und hinzu zu denken.

Daß man drittens die Worte: לעשות־רצונך V. 9. so erklärt: "dir ein wohlgefälliges Opfer zu bringen," kann ich ebenfalls nicht billigen. Es ist freilich wahr, daß עשה bisweilen, schlechthin gesetzt, opfern heißt. Auch ist gewiß, daß רצה und רצון sehr oft in der Opfersprache gebraucht werden. Allein es ist mir keine Stelle bekannt, in welcher רצון für sich allein ein Opfer, oder ein wohlgefälliges Opfer bedeutete. Aus Malach.

2, 13.

2, 13. läßt sich wenigstens diese Bedeutung nicht erweisen. Denn hier könnte רצון ein Beiwort ausdruken und für ברצון gesetzt seyn, da denn לקחת auf המנחה gezogen werden müßte; oder, welches ich für richtiger halte, רצון heißt überhaupt etwas Angenehmes *). Die Stelle hat viel Aehnlichkeit mit Kap. 1, 10. und kann daraus erläutert werden. Mit Einem Worte: es läßt sich weder darthun, daß רצון für sich selbst und allein genommen, ein Opfer bedeute, noch daß die Redart עשות רצון heisse: ein wohlgefälliges Opfer bringen. Sie bedeutet vielmehr überhaupt: etwas thun, das gefällt, oder nach Jemandes Willen handeln. Dieß bedeutet sie auch hier, wie das folgende Glied lehret: ותורתך בתוך מעי. Was hier תורה heißt, eben das ist vorher רצון, und was im vorhergehenden Satze לעשות חפצתי war, das ist hier בתוך מעי. Ohne Zweifel ist מעים ein poetischer Ausdruck und steht für Herz **). Dem zufolge, was ich bisher über unsere Stelle gesagt habe, würde sie etwa so zu übersetzen seyn.

V. 6. " Groß sind, Jehovah, o mein Gott, die Wunderthaten, die du gethan,

*) Die alexandrinische Uebersetzung drückt es sehr gut durch δεκτον aus.

**) Eine Bestätigung kann der Gebrauch des Wortes קרב (das Inwendige) seyn, welches nicht selten für Herz gesetzt zu werden pflegt: Vgl. Ps. 84, 6. Jer. 3

Und deine Rathschlüsse über uns.
Dir ist nichts gleich!
Verkündigen, erzählen möcht' ich sie;
~~Doch übersteigen sie die Zahl~~" [handschriftlich: …wol sie nicht zu zählen sind.]

Dieses ziehe ich, wie ich schon vorhin angemerkt habe, noch zu dem Vorhergehenden. Nun fängt ein neuer Abschnitt an:

V. 7. Opfer und Geschenke *) gefallen dir nicht.
(Die Ohren öffnetest du mir **).
Brand- und Sündopfer begehrst du nicht.
8. Da sprach ich: sieh' ich komme,
Wie im Gesetz von mir geschrieben ist.
9. Deinen Willen zu thun, mein Gott, ist meine Lust,
Und dein Gebot entzückt mein Innerstes."

In diesen Worten liegen nun, so viel ich einsehe, nicht mehr als folgende Wahrheiten.

1. Die levitischen Opfer sollten, nach Gottes Willen, keine ewig geltende Anstalt seyn.

Dieß

*) זבח ומנחה bedeutet zusammen die blutigen und unblutigen Opfer, welche letztere man gewöhnlich Speisopfer nennt. Blos um einen Uebellaut zu vermeiden, habe ich dafür Geschenke übersetzt.

**) אזנים כרית לי, eigentlich Ohren grubst du mir; welches poetischer Ausdruck ist. Der Sinn wird seyn: "deinen Willen machtest du mir bekannt". Aehnliche Redarten finden sich 1 Sam. 9, 15. 2. Sam. 7, 27. Hiob. 33, 16. Jes. 48, 8. K. 50, 5.

Dieß wird in der Dichtersprache V. 7. so ausgedrückt:

"Opfer und Gaben gefallen dir nicht etc."

Zwar hatte Gott dergleichen Opfer selbst angeordnet, und sie mußten ihm daher auch gefallen. Gleichwol konnte der Dichter sagen: daß sie ihm nicht gefallen und daß er sie nicht begehre. Denn wenn entweder etwas anders angewendet wird, als es seine Bestimmung mit sich bringt; oder wenn etwas nur eine gewisse Zeit hindurch dauern soll: dann kann man sagen: daß es dem Urheber nicht mehr angenehm sey. Dieser Fall findet hier Statt. Die Opferanstalten gehörten nur zu der mosaischen Religion. Diese sollten einst mit allen ihren Anordnungen abgeschafft werden. Dieß ist es, was hier verkündiget wird.

2. **Der Messias sollte dem levitischen Opferdienst ein Ende machen, und er war bereitwillig dazu.**

Dieß lehrt die oben schon angezeigte Verbindung zwischen den Sätzen V. 7. und 8. Weil nämlich die Opfer Gott nicht gefallen, darum will der Messias erscheinen, und an Statt derselben eine andere Religionsverfassung einführen. Doch wird von dieser neuen Religion, wie man es denn auch kaum anders erwarten kann, nur im Allgemeinen und unbestimmten geredet.

 3. Schon

3. Schon in den mosaischen Schriften ist der Messias angekündiget worden.

Denn der Psalmist sagt V. 8. daß in dem Buche, oder der Gesetzrolle von dem Messias geschrieben sey. Aber was eigentlich von ihm gesagt und auf welche Art er angekündigt worden sey, darüber erklärt sich der Text nicht.

Es ist nun Zeit, daß wir untersuchen, was Paullus für eine Anwendung von dieser Stelle macht. Er führt sie Hebr. 10, 5—9. an. Den Zusammenhang habe ich schon oben *) überhaupt angegeben. Hier muß ich darüber noch folgendes bemerken. Der Apostel behauptet im Vorhergehenden, daß die levitischen Opfer unzulänglich waren, den Menschen wahre Vollkommenheit und Beruhigung zu verschaffen. Diese Opfer mußten alle Jahre wiederholet werden, K. 9, 25. K. 10, 1. 2. Christus hingegen hat sich selbst Einmal geopfert, um vieler Menschen Sünden wegzunehmen, K. 9, 26. 28. Ja durch jene Opfer wurde sogar das Andenken der Sünden, die man wieder begangen hatte, erneuert, K. 10, 3. Denn unmöglich konnten durch das Blut von Rindern, oder Böcken, die Sünden wirklich aufgehoben werden, V. 4. Nun dieß bestätigt Paullus V. 5 — 9. aus Ps. 40, 7 — 9. Er will beweisen, daß die mosaischen Opfer unzulänglich waren, und zu dem Ende beruft er sich auf diese Stel-

*) S. 70.

Stelle, wo der Messias redend eingeführt wird, und sich jenen Opfern entgegensetzt. Seine Art zu schliessen erkennt man vorzüglich aus V. 8—10. wo er sich also ausdrückt: "Da er (der Messias) vorhin (V. 6.) sagte: Opfer und Geschenke, Brand- und Sündopfer hast du nicht gewollt, sie gefallen dir auch nicht — so setzt er hinzu: siehe ich komme, o Gott! deinen Willen zu thun. Er hebt das Erste (nämlich die ersten Opfer) auf, um das Andere (sein eigenes Opfer) vestzustellen. Vermöge dieses (göttlichen) Willens sind wir nun durch das Opfer des Leibes Jesu Christi, welches er Einmal darbrachte, versöhnt worden".

Auf die Art, wie der Apostel die Worte des Psalms anführt, kommt hier wenig an. Jedermann weiß, daß die stärkste Abweichung von demselben im 5ten V. ist. An Statt des Hebr. אזנים כרית לי, setzt er: σωμα κατηρτισω μοι. Unter allen Vorschlägen und Versuchen, diese Abweichung zu erklären, scheint freilich der leichteste dieser zu seyn, daß man annimmt: es habe vormals in der alexandrinischen Übersetzung ωτα gestanden, welches nachher durch Unachtsamkeit eines Abschreibers in σωμα verwandelt worden sey. Diese Veränderung kann schon vor den Zeiten des Apostels vorgegangen seyn, so, daß er selbst in seiner griechischen Bibel σωμα las, und diese, wiewol unrichtige Lesart, bei einem

Nebenumstande beibehielt. Doch, wie gesagt, diese und andere Bemerkungen über den Ausdruck des Apostels, kommen hier weniger in Betrachtung. Wichtiger für uns ist dieser Umstand, daß der Messias uns selbst als ein Opfer vorgestellt, und in so fern mit den levitischen Opfern verglichen wird. Dieß ist unläugbar. "Christus ist Einmal geopfert worden", K. 9, 28. "Wir sind durch das Opfer des Leibes J. C. versöhnt worden," K. 10, 10. ꝛc. Dadurch scheint nun die Meinung bestätigt zu werden: daß die Opfer des A. T. Vorbilder von demjenigen gewesen seyen, welches Christus selbst dargebracht hat. Zwar wird er im 40sten Ps. nicht ausdrücklich Opfer genennt. Allein wer wird glauben, daß Paullus den Sinn des Psalms unrichtig gefaßt und eine falsche Erklärung desselben, zum Grund gelegt habe? —

Doch ich werde nicht genöthiget, meine obige Behauptung zurückzunehmen. Denn der Apostel ist, so viel ich urtheilen kann, ganz und gar nicht durch den Inhalt des 40sten Psalms darauf geleitet worden, den Messias als ein Opfer vorzustellen. Schon oben Kap. 8, 3. betrachtet er ihn so, und aus eben dieser Stelle sieht man deutlich, daß aus der Idee eines Hohenpriesters auch die Idee eines Opfers entstanden ist. Den Messias hatte Paullus einen Hohenpriester genennt. Nun schließt er so: "Jeder Hohepriester

ist

ist dazu bestellt, Geschenke und Opfer darzubringen: folglich muß auch dieser (Christus) etwas darzubringen haben." So entstund also ganz natürlich Eine Idee aus der andern. Und was war es denn, was Christus als Hoherpriester geopfert hat? Er hat sich selbst geopfert, Kap. 9, 14, 26. 28. Diesen Gedanken: "Christus hat sich selbst zum Opfer dargebracht," hält der Apostel vest, und legt ihn bei seinem Beweise, den er aus de[illegible] 40sten Ps. führt, zum Grunde. Der Beweis bleibt immer derselbe, ohne etwas von seinerKraft zu verliehren, obgleich in jenem Psalm der Messias weder als Opfer, noch als Hoherpriester vorgestellet wird. Denn das Opfer, welches er dargebracht hat, ist nichts anders, als sein Versöhnungstod. Durch diesen blutigen Tod hat er demnach den Menschen Vergebung ihrer Sünden und Erlassung ihrer Strafen bewirkt, K. 10, 10. Dadurch hat er den vollkommenen Willen Gottes erfüllt und die levitische Opferanstalt aufgehoben, V. 9. Durch sein Blut reiniget er unser Gewissen von der Sünde und macht uns geschickt, Gott als reine Priester dienen zu können, K. 9, 14. Schon hieraus erhellet, daß Christus im uneigentlichen Verstande, blos der Vergleichung wegen, als Opfer vorgestellt wird. Um so weniger hätte man voraussetzen sollen, daß diese Vorstellung auch im 40sten Ps. liegen müßte. Wenn indessen auch das Bild, welches Paullus braucht, nicht

darin liegt: so ist doch die Sache selbst allerdings darin enthalten. Denn der Messias war — so sagt der Psalm — dazu bestimmt, an Statt der bisherigen Opfer, welche Gott nicht gefielen, zu thun, was eigentlich sein Wille war, mithin auch alle Opfer abzuschaffen. Nun das hat er gethan. Er hat eine vollkommnere Religionsanstalt eingeführt und sich selbst für die Menschen in Leiden und Tod dahin gegeben. In dieser Betrachtung hat er mit den levitischen Opfern Aehnlichkeit. Folglich bleibt der Beweis, den der Apostel aus dem 40sten Psalm führt, völlig richtig, ohnerachtet Christus darin nicht Opfer genennt wird. Paullus braucht diesen Namen. Bei andern Lesern würde er es nicht gethan haben. Allein aus dem Gebrauche dieses Namens läßt sich nicht schliessen, daß die levitischen Opfer Vorbilder desjenigen Opfers gewesen, welches Christus gebracht hat. Nur so viel folgt, daß beide einander ähnlich gewesen, welches ohnehin niemand läugnet — und daß daher Christus mit jenem Opfer verglichen werden konnte. *)

Hiemit muß ich nun die Stelle Luk. 24, 27. verbinden, weil einige Ausleger in ihr eine Bestäti-

*) Ueber das Wort Opfer, von Christo gebraucht, giebt Hr. G. H. Lang (zur Beförd. des Gebr. des Telerichen Wörterb. Th. III. 224. ff.) lesenswerthe Erläuterungen.

stätigung der Meinung finden: daß die levitischen Opfer als messianische Weissagungen, oder als Vorbilder anzusehen seyen. — Jesus begegnet nach seiner Auferstehung — so erzählt der Evangelist V. 13. — zweenen seiner Jünger, die nach Emmaus gehen, und unterredet sich eine Zeitlang unerkannt mit ihnen. Sie geben ihm deutlich zu erkennen: daß, nachdem Jesus von Nazareth sey hingerichtet worden, nun auch ihre Hoffnung, als würde er die Israeliten erlösen, vereitelt sey. V. 19 — 24. Darüber macht ihnen nun der unbekannte Fremdling Vorwürfe, und sagt: sie seyen unverständig und schwergläubig, indem sie nach allem, was die Propheten geredet, doch nicht glauben wollten; Christus habe ja das alles leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen müssen, V. 25. 26. Hierauf fährt Lukas V. 27. also fort: *αρξαμενος απο μωσεως και απο παντων των προφητων διηρμηνευεν αυτοις εν πασαις ταις γραφαις τα περι αυτȣ.* Diese Worte werden nicht von allen Auslegern auf einerlei Art erklärt. Allein ich kann keine andere, als folgende Erklärung für die richtige halten: "Er fieng von Moses an und gieng alle Propheten durch" *). Diese Erklärung legt man auch zum Grunde, wenn man beweisen will, daß die Opfer messianische Vorbilder waren. Denn wenn

*) S. Michaelis Erklärung der Begräbniß- und Auferstehungsgesch. Christi, S. 240.

wenn auch, sagt man, sonst noch im Moses Weissagungen, den Messias betreffend, vorkommen: so enthalten sie doch nichts von seinem Leiden und Tode, folglich auch nichts, was er hier hätte anführen können. Er muß also — so fährt man fort — auf die blutigen Opfer, darüber Moses Gesetze giebt, zurückgesehen und sie für Vorbilder von sich selbst erklärt haben.

Ich würde diese Art zu schliessen gerne gelten lassen, wenn man nur voraussetzen dürfte, daß die blutigen Opfer Weissagungen vom Messias enthalten. Da aber dieses nicht aus andern biblischen Stellen erwiesen werden kann: so ist auch zu jener Voraussetzung kein Grund vorhanden. Denn wenn unsere Stelle als Beweis gelten sollte: so würde derselbe auf einen offenbahren Cirkel hinauslaufen. — Es ist wahr, daß, wenn Jesus nicht auf die blutigen Opfer zurückgesehen hat, er überhaupt keine Weissagung auf seine Leiden und auf seinen Tod aus den mosaischen Büchern hat anführen können. Allein Lukas sagt auch nicht, daß er es gethan habe. Er berichtet: Jesus habe den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus das, was im ganzen A. T. von ihm geschrieben worden, ausgelegt. Darunter ist freilich auch zu rechnen, was diese Bücher von seinen Leiden und seinem Tode (z. B. Jes. 53.) enthalten. Daß aber auch Moses insbesondere hievon Weissagungen ausgesprochen habe — dieß sagt der

der Evangelist nicht, und setzt es auch nicht voraus, wie er sich denn über den Inhalt dessen, was Jesus aus dem A. T. anführt, gar nicht erklärt. Aus der ganzen Unterredung, die Jesus mit diesen Jüngern hält, sieht man klar, daß sie sehr unwissend waren und von den messianischen Weissagungen des A. T. wenig oder gar nichts wußten. Darum wird er auch für nöthig gehalten haben, ihnen alle, oder die vornehmsten dieser Weissagungen, und zwar summarisch *) zu entwickeln, weil eine vollständige und ausführliche Erklärung derselben, mehr Zeit würde erfodert haben, als er jetzt auf dem Wege nach Emmaus darauf verwenden konnte. Indessen hat schon eine summarische Enträthselung jener alttestamentlichen Weissagungen die Jünger in den Stand setzen können, richtiger über die Bestimmung des von ihnen erwarteten Messias zu urtheilen. Und diesen Zweck hat Jesus, wie aus aus der Vergleichung unserer Stelle mit V. 44—47. erhellet, ohnfehlbar hier erreichen wollen.

Die

*) Viele Ausleger glauben, daß das vom Lukas gebrauchte Zeitwort διερμηνευειν emphatisch stehe und genaue, ausführliche Erklärung anzeige. Dieß könnte das Wort freilich wol bedeuten, indem δια in der Zusammensetzung oft die Bedeutung zu verstärken pflegt. Allein aus dem oben angezeigten Grunde bezweifle ich die Richtigkeit dieser Auslegung. Es ist auch hinlänglich bekannt, daß

die

Die Reinigungsgebräuche der Aussätzigen.

3. B. Mos. 14, 1 — 7. vergl. Ps. 51, 8 — 10.

Moses giebt in Ansehung derjenigen Gebräuche, welche bei Reinigung der Aussätzigen beobachtet werden sollten, folgende Verordnung. Wenn ein solcher Kranker genesen war, und für rein erklärt werden sollte: so mußte er sich deswegen beim Priester, der in diesem Falle die Stelle eines Arztes versah, einfinden. Fand dieser, daß die Krankheit geheilet war: so mußte er Cedernholz und Ysop zusammenbinden, einen reinen Vogel schlachten, einen andern lebendigen Vogel, nebst dem Cedernholz und dem Ysop in das Blut des geschlachteten Vogels, welches in einem Gefäß mit frischen Wasser aufgefangen war, eintunken und den, welcher für rein erklärt werden sollte, siebenmal damit besprengen, hierauf aber den lebendigen Vogel loslassen. — Warum Moses gerade diese und keine andern Reinigungsgebräuche verordnet? darüber erklärt er sich nicht. Wenn aber wahr wäre, was einige Gelehrte behaupten, daß

die zusammengesetzten Zeitwörter oft eben so viel, und nicht mehr, als die einfachen anzeigen. Und das Wort διερμηνευειν kommt wenigstens Apostelgesch. 9, 36. gewiß in der allgemeinen Bedeutung des einfachen ερμηνευειν vor.

daß diese Gebräuche vorbildlich gewesen seyen, und die Vergebung der Sünden hätten bezeichnen sollen: so würde man wenigstens Einen besondern Grund von dieser Verordnung angeben können. Allein läßt sich die vorbildliche Bestimmung der Reinigungsgebräuche, welche den Aussätzigen vorgeschrieben waren, beweisen? Ich zweifle sehr; und jetzt will ich mich über die Gründe meines Zweifels erklären.

Man will die vorbildliche Bestimmung der Reinigungsgesetze für die Aussätzigen aus Ps. 51, 8. 10. beweisen. Diesen Beweis kann ich nicht gelten lassen. Der ganze 51ste Psalm, welcher, wie die Ueberschrift V. 2. und der ganze Inhalt lehrt, nach der schweren Versündigung David's an Bathseba und ihrem Manne, Urias, verfertiget worden, drückt Empfindungen des reuvollen Königs über sein strafbares Vergehen aus. Er stellt sich unter dem Bilde eines Aussätzigen vor, und dieses Bild liegt im ganzen Psalm zum Grunde. Daher spricht er gleich Anfangs V. 4.

"Wasche mich ganz von meiner Schuld:
Von meiner Sünde reinige mich."

Nun fährt er V. 8 — 10. also fort:

V. 8. "Siehe! verborgene Wahrheit gefällt dir:
Geheime Weisheit lehrst du mich.

9. Entsündige mich mit Ysop, so werd' ich rein:
Wasche mich, so werd' ich weisser, als Schnee.

10. Laß

10. Laß mich Freud' und Wonne hören:
Erquicke die Gebeine, die du zermalmet hast."

Daß der heilige Dichter hiebei auf die vom Moses verordneten Religionsgebräuche der Aussätzigen zurückgesehen habe, und sich als einen Aussätzigen vorstelle, ist unläugbar. Die Ausdrücke: "entsündige mich mit Ysop — weisser, als Schnee — zermalmte Gebeine", setzen es ausser allen Zweifel. Denn bei der Reinigung eines Aussätzigen wurde Ysopp gebraucht; eine gewisse Gattung des Aussatzes hielt man für rein, wenn die ganze Haut weiß war, 3 B. Mose 13, 12. 13. und daß diese Krankheit auch die Knochen angreift, ist ohnehin bekannt. Man macht nun daraus den Schluß, daß jene Reinigungsgebräuche ein Vorbild von der Vergebung der Sünden gewesen seyen; und man findet eine Bestätigung für diese Meinung darinn: daß David V. 8. von "verborgener Wahrheit" und "geheimer Weisheit" redet, worunter er eben die, in die Reinigungsgebräuche eingehüllte geheime Bedeutung, oder göttliche Lehre, die Sündenvergebung betreffend, verstehen soll. Wäre diese Deutung richtig, so würde man den erwähnten Reinigungsgesetzen einen gewissen geheimen oder höhern Sinn beilegen müssen. Allein um folgender Gründe willen kann ich den Anhängern dieser Meinung nicht beitreten *).

Wenn

*) Ueber die Stelle Ps. 51, 8. habe ich bereits an einem andern Orte meine Meinung gesagt. (S. Harles

Wenn erstlich der heilige Dichter sich als einen Aussätzigen vorstellt, und seine Entsündigung mit Ausdrücken beschreibt, welche von den Reinigungsgebräuchen des Aussatzes entlehnt sind: so ist dieß noch kein zulänglicher Beweis, daß solche Gebräuche nach der Absicht des Gesetzgebers auch eine geheime Bedeutung gehabt, oder die Vergebung der Sünden abgebildet haben. Der Aussatz war eine, unter den Israeliten sehr gewöhnliche und dabei sehr eckelhafte Krankheit. Wenn nun David im ganzen 51sten Psalm sich als einen grossen Verbrecher betrachtet, kann er nicht ohne allen Zwang sich mit einem Aussätzigen vergleichen? Er hätte wohl kaum, wenn er bildlich reden wollte, eine treffendere Vergleichung wählen können. — Da ihm nun einmal das Bild eines Aussätzigen im Sinne schwebte: so war es auch ebenfalls natürlich, daß er es weiter fortsetzte und ausmalte. Er verglich daher die gehoffte Vergebung seiner Missethaten mit der Reinigung des Aussatzes; und an Statt zu sagen: "verzeihe mir meine Sünde", drückt sich der Dichter so aus: "entsündige mich mit Ysop — wasche mich — erquicke die zermalmten Gebeine." In dieser so natürlichen und

les kritt. Nachrichten von kleinern — Schriften, B. 1. St. 3. S. 14. ff.) Allein ich weiß nicht, ob ich meine Leser dahin verweisen darf. Ich will also das, was hieher gehört, wiederholen und noch einige, ebenfalls hieher gehörige Zusätze machen.

und überaus passenden Vergleichung liegt also nichts, was uns nöthigen könnte, zu glauben: daß die Reinigung des Aussatzes, wie sie Moses verordnet, von ihm zu einem Bilde der Sündenvergebung bestimmt gewesen sey.

Was zweitens die Ausdrücke: "verborgene Wahrheit, geheime Weisheit" betrifft: so lassen sich solche, meiner Meinung nach, ganz natürlich und ungekünstelt erklären, ohne daß dabei auf Reinigungsgebräuche der Aussätzigen die geringste Rücksicht genommen wird. Ich muß zuvörderst erinnern, daß ich denen beipflichte, welche die Worte: אמת בטחות durch verborgene Wahrheit und בסתם חכמה durch geheime Weisheit *) übersetzen. Ausser den Gründen aus der Sprache selbst genommen, die ich an einem andern Orte **) bereits angezeigt habe, fodert dieß auch der Parallelismus

*) Zwar scheint בסתם hier ein Nebenwort auszudrücken und zu dem Zeitworte תודיעני zugehören. In diesem Falle würde man eigentlich übersetzen müssen: insgeheim lehrst du mich Weisheit. Allein der Sinn bleibt, wie man leicht sieht, unverändert, wenn man dafür sagt: geheime Weisheit lehrst du mich; und diese Uebersetzung möchte des Wohlklangs wegen vorzuziehen seyn.

**) An der angef. St. S. 16. ff.

mus der Glieder. Denn offenbar beziehen sich אמת und חכמה, desgleichen בטחות und בסתם aufeinander. Aber was ist nun unter den Ausdrücken: "verborgene Wahrheit" und "geheime Weisheit" zu verstehen? Dieß lehrt, deucht mir, die Geschichte, welche unsern Psalm, der Ueberschrift V. 2. zufolge, veranlaßt hat. Sie wird 2 Sam. 12, 1. ff. umständlich erzählt und ist ins Kurze zusammengezogen diese.

Nachdem David sich mit Bathseba und an ihrem Manne, Urias, sehr versündiget hatte, kam der Prophet Nathan auf Gottes Befehl zu ihm, und kündigte ihm göttliche Strafen an. Aber er that dieß nicht geradezu, sondern wählte einen Umweg. Er erzählte nämlich zuerst dem Könige die bekannte Fabel von einem reichen und geizigen Manne, der einem Armen sein einziges Lamm weggenommen und es für seinen Gast hatte zurichten lassen. David, welchem jetzt nicht einfiel, daß diese Erzählung ihn angehen könnte, that sogleich den Ausspruch: "der Mann, der das gethan hat, muß sterben!" Nun hatte der Prophet seinen Zweck erreicht. Denn er fuhr mit Freimüthigkeit also fort: "der Mann bist du selbst! — Nun soll von deinem Hause das Schwerd nicht bleiben", s. w. Auf Einmal fühlte David die Schwere seiner eigenen Schuld und sprach: "ich habe wider Jehovah gesündiget." Ohne daß er es wußte und wollte, sprach er das Urtheil wi-

der sich selbst, und er konnte es nicht wieder zurücknehmen.

Sollte sich nun nicht daraus erklären lassen, was "verborgene Wahrheit" und "geheime Weisheit" ist? Ich zweifle wenigstens nicht, daß unter diesen beiden gleichviel bedeutenden Ausdrücken die, in eine Fabel eingehüllte Lehre, welche Nathan dem Könige bekannt machte, zu verstehen sey. Daß diese Erklärung der Sprache nach möglich sey, wird wol keines Beweises bedürfen. Denn die Wörter אמת oder אמונה und חכמה werden auch für Lehre, Befehl rc. gesetzt; das letzte z. B. Sprüchw. Sal. 4, 5. K. 5, 1. Doch dieß müssen ja diejenigen Ausleger selbst zugeben, welche glauben, daß David auf eine, in die Reinigungsgebräuche eingehüllte, Lehre zurückgesehen habe. — Der Gedanke nun, den der heilige Dichter in seiner Sprache ausdrückt, würde nach meiner Meinung dieser seyn: "Dir, Gott, gefiel es, die Wahrheit, die mein Herz rühren sollte, mir auf eine solche Art vortragen zu lassen, daß sie mich treffen mußte. Meine Schuld sowohl, als meine Strafe machte mir dein Prophet mit solcher Weisheit kund, daß ich mir keine Ausflüchte erlauben konnte." Und wenn denn diese Erklärung die richtige ist, woran ich nicht zweifle, weil sie mit den Umständen, unter welchen der Psalm verfertiget ward, so gut zusammenstimmt: so hat David freilich bei den

Wor-

Worten: "verborgene Wahrheit, geheime Weisheit" an die mosaischen Verordnungen, die Reinigung der Aussätzigen betreffend, nicht gedacht; noch weniger ihnen eine geheime Bedeutung beigelegt.

Zwar hängt der eben von mir vertheidigten Auslegung zufolge der 7te Vers mit dem 8ten nicht zusammen; sondern dieser fängt vielmehr einen neuen Abschnitt an. Allein dieß findet auch bei derjenigen Erklärung Statt, welche ich unwahrscheinlich zu machen gesucht habe. Und überhaupt sehe ich nicht, warum jene beiden Verse nothwendig mit einander in engerer Verbindung stehen müßten. In einem Gedicht erwartet man ohnehin keine ganz strenge und ängstliche Zusammenkettung aller einzelnen Sätze. Dagegen hängen der 9te und 10te Vers mit dem 8ten sehr gut zusammen. Indem sich nämlich der Dichter die Grösse seiner Verschuldung und Strafe, die ihm Nathan zu erkennen giebt, lebhaft vorstellt, entsteht der Wunsch bei ihm: ach, möchte ich doch Verzeihung erlangen! Diesen Wunsch drückt er in einem an Gott gerichteten Liede und dem angefangenen Bilde zufolge also aus: "Entsündige mich mit Ysop — wasche mich — erquicke die Gebeine" †.

Drittens. Gesetzt, ich hätte in Ansehung dieser Erklärung ganz Unrecht, und man bestünde

darauf: daß die Reinigungsgebräuche eine geheime Bedeutung sollten gehabt und besonders die Sündenvergebung abgebildet haben: so würden diese Gebräuche auch dann noch nicht für vorbildlich gehalten werden können. Nicht einmal in weiterer, noch viel weniger in engerer Bedeutung könnten sie Vorbilder gewesen seyn. Denn Sündenvergebung ist keine Sache, welche der Religionsanstalt im N. T. eigenthümlich wäre; sondern Gott hat dem reuvollen und sich bessernden Sünder von jeher Vergebung verheissen und ertheilt; folglich konnten jene Gebräuche keine Beziehung auf den Messias und seine Lehre haben. Wenn sie daher auch die Entsündigung, wie man behauptet, wirklich abgebildet hätten: so würden sie ja nicht eine noch unbekannte und erst in Zukunft bekannt zu machende Sache, sondern etwas, das man früher kannte, als das Bild selbst, abgebildet haben. Sie würden also zwar Sinnbilder; aber nicht Vorbilder gewesen seyn. Wer dieses nicht zugeben wollte, der würde behaupten müssen: daß vor Davids schwerem Falle entweder noch keine Sünden von Gott vergeben worden, oder daß wenigstens kein Israelit einen Begriff davon gehabt habe. Keines von beiden wird wol Jemand in Ernste annehmen wollen. Und so dürfen denn die erwähnten Reinigungsgebräuche in keinem Falle für vorbildlich gehalten werden.

Der

Der levitische Hohepriester.

2 B. Mos. 28, 38. 3 B. Kap. 10, 17. vergl. Hebr. 2, 17. K. 3, 1. Kap. 4, 14. ff. Kap. 6, 20. — Kap. 10.

Diejenigen Schriftstellen, aus denen man zu beweisen sucht: daß der Hohepriester Aharon nebst seinen Nachfolgern ein Vorbild des Messias gewesen sey, sind nicht von einerlei Art. Es muß daher eine jede besonders betrachtet werden, wiewol ich bei keiner lange zu verweilen nöthig finde. Ich mache mit 2 B. Mos. 28, 38 den Anfang.

In dem ganzen Kapitel, woraus sie genommen ist, beschäfftiget sich Moses mit Beschreibung der priesterlichen Kleidung, und V. 36 — 38. besonders mit Beschreibung des priesterlichen Hauptschmuckes. Er bekommt Befehl von Gott, ein güldenes Blatt zu verfertigen, worauf die Worte eingegraben seyn sollen: Dem Jehovah heilig. Dieses Blatt soll an dem Kopfbunde bevestiget seyn, wovon die Ursache in diesen Worten angegeben wird: "Aharon soll es auf seiner Stirn tragen, zum Zeichen, daß er die Schuld der von den Israeliten geweihten Opfer und aller geheiligten Geschenke trage: stets soll es auf seiner Stirn seyn, damit diese Gaben dem Jehovah angenehm seyn mögen."

So lauten die Worte, worin die Bestimmung des Stirnblattes enthalten ist. Ich kann nicht umhin, einen Theil der Anmerkung, welche Hr. R. Michaelis *) darüber macht, abzuschreiben. "Alle Schuld der Israeliten, schreibt er, wenn sie etwas bei Bringung ihrer Gaben versähen, sollte dem Priester zugerechnet werden; und wenn auch die Israeliten nichts versähen, so werden doch nach dem mosaischen Gesetz alle ihre Gaben, ja selbst Altar und Hütte des Stifts, als mit Schuld oder Unreinigkeit behaftet, und einer Versöhnung bedürftig angesehen. Diese sämtliche Schuld soll der Hohepriester versöhnen, und ihre Gaben Gott angenehm machen." Dadurch wird die mosaische Verordnung in Ansehung des güldenen Stirnblatts, welches der Hohepriester tragen sollte, sehr gut erläutert. Allein der Schluß, den Einige daraus ziehen: daß Aharon und seine Nachfolger dazu eingesetzt gewesen, damit sie Vorbilder derjenigen grossen Person wären, welche unsere Sünden wirklich vor Gott versöhnen und unsere guten Handlungen ihm angenehm machen sollte, — dieser Schluß ist, meiner Meinung nach, nicht richtig. Aus der Erklärung, die Moses, oder vielmehr Gott selbst über die Bestimmung des Stirnblattes giebt, kann, deucht mir, nur so viel gefolgert werden: daß es die Absicht hatte, das Volk öfters an seine Sünden und an seine

*) Uebersetz. des A. T. mit Anmerkungen, Th. III. S. 91.

seine Strafbarkeit vor Gott auf eine sinnliche Art zu erinnern. Dieß war doch gewiß kein unwichtiger Zweck. Vielleicht hätte er auch durch ein anderes Mittel erreicht werden können. Allein es ist uns heutiges Tages nicht möglich, bei einer jeden göttlichen Anordnung in den mosaischen Büchern genau zu bestimmen, warum sie gerade so, und nicht anders beschaffen seyn mußte, wenn sich Gott nicht selbst darüber erklärt hat. Und doch wird Niemand zweifeln, daß diejenige Sache, wovon hier die Rede ist, den übrigen Geschäfften des Hohenpriesters, welcher alle Opfer für die Sünden des Volks bringen mußte, vollkommen angemessen gewesen sey. Zu einem Beweise also, daß Aharon mit seinen Nachfolgern ein messianisches Vorbild sey, scheint mir diese Stelle, deren Inhalt ich eben angezeigt habe, ganz und gar nicht brauchbar zu seyn.

Nicht anders kann ich über 3 B. Mos. 10, 17. urtheilen. — Aharon und seine Söhne, Eleasar und Ithamar, ~~brachen~~ an dem Einweihungstage der Priester ein levitisches Gesetz, und verbrannten ein Sündopfer, welches ein Stammfürst dargebracht hatte, an Statt, daß sie es nach Kap. 4, 22—26. hätten essen sollen. Als Moses dieses Versehen wahrnahm: sprach er voll Unwillen zu Eleasar und Ithamar: "Warum habt ihr das Sündopfer am heiligen Orte nicht gegessen? Denn es ist das heiligste, und Gott

 hat

es euch gegeben, die Sünde des Volks hinwegzunehmen, um es vor Jehovah zu versöhnen." Der Priester wurde dem zufolge so angesehen, als wenn die Strafe der Sünde auf ihn selbst fiele, oder als wenn er sie auf sich nehmen und versöhnen müßte. In dieser Hinsicht hat er nun freilich eine grosse Aehnlichkeit mit derjenigen erhabenen Person, welche die Sünden der ganzen Welt auf sich nahm. Aber diese Aehnlichkeit beweist keineswegs, daß der levitische Priester die Person des künftigen Messias wirklich abbilden sollte. Ueber die Ungültigkeit dieser Beweisart habe ich schon oben *) mich umständlicher erklärt. Ueberdem war es ja sogar ägyptische Sitte, daß der, welcher von einem Sündopfer aß, so angesehen wurde, als fiele die Strafe der Sünden auf ihn selbst **). Und dadurch allein ist schon begreiflich, warum Moses diesen Gebrauch auch bei seinem Volke eingeführet, oder beibehalten hat ***). Hinsicht auf den Messias dabei anzunehmen, ist also gewiß nicht nöthig.

Von mehrerm Gewicht sind, wenigstens dem ersten Anschein nach, diejenigen Stellen im Briefe an die Hebräer, worin Christus als ein Hoherpriester vorgestellt und mit dem levitischen Hohenpriester

*) S. 35. ff.

**) S. Michaelis a. angef. O. S. 126.

***) Vergl. oben S. 19. ff.

priester verglichen wird: K. 2,17. K. 3,1. K. 4, 14. ff. K. 6, 20. bis zu Ende des 10ten Kapitels. Da ich bereits oben *) über den Grund dieser Vorstellung so viel, als nöthig schien, beigebracht habe: so werde ich mich hier desto kürzer fassen dürfen. Daß der Hohepriester Aharon mit seinen Amtsnachfolgern ein Vorbild des Messias gewesen sey, läßt sich eben so wenig beweisen, als die typische Bestimmung des königlichen Priesters Melchisedek; und fast alles, was ich gegen diese Bestimmung erinnert habe, läßt sich auch auf den gegenwärtigen Fall anwenden. Es fehlt nämlich Einmal ganz am Beweise, daß der levitische Hohepriester den Messias habe vorbilden sollen. Moses sagt es nirgends; Paullus sagt es auch nicht; sondern stellt nur zwischen jenem Hohenpriester und dem Messias eine Vergleichung an, welche zur Absicht hat, zu zeigen: daß diesem ein grosser Vorzug vor jenem beigelegt werden müsse. Sodann läßt sich auch nicht denken, daß die Zeitgenossen Moses bei ihren seichten Religionskenntnissen und rohen Begriffen im Stande gewesen wären, sich den künftigen Erretter unter dem Bilde eines Hohenpriesters vorzustellen. Moses würde also, hätte er sein Volk durch ein solches Bild belehren wollen, seine Absicht schwerlich haben erreichen können. — Hiezu kommt noch dieses. Bei der ganzen Vergleichung, welche Paullus zwischen dem aharonischen Hohen-

*) S. 96. ff.

henpriester und Christus anstellt, hat er zwar überhaupt die Absicht, jenen herabzuwürdigen, und diesen zu erheben. Darum nimmt er auch die Idee eines melchisedekischen Priesters zu Hülfe. Dieß erhellet aus allen Stellen, in welcher der levitische Hohepriester und Christus in eine Parallele gestellt werden. Die meisten und hervorstechendsten sind schon oben angeführt worden. Allein man muß diesen noch Kap. 7, 11 — 14. beifügen, wo Paullus ausdrücklich sagt: Christus sey ein Priester wie Melchisedek, nicht wie Aharon, indem er aus dem Stamme Juda entsprossen, aus welchem sonst Niemand sich mit dem Opferdienste beschäfftiget habe. Hieraus erhellet, daß dem Apostel zugleich darum zu thun war, zu zeigen: wie unähnlich Christus dem levitischen Hohenpriester sey, und wie wenig folglich beide miteinander verglichen werden können. Paullus kann also wol nicht die Absicht gehabt haben, den levitischen Hohenpriester als denjenigen aufzustellen, der dazu bestimmt gewesen wäre, den wahren Hohenpriester, d. i. den Messias vorzubilden. Hätte er das gewollt, so würde er seinen Plan anders angelegt, so würde er nicht so wohl Verschiedenheiten, als Aehnlichkeiten zwischen beiden Personen aufgesucht haben. —

Man darf nicht einwenden: daß, weil er die Vorzüge Christi vor den levitischen Hohenpriestern sichtbar machen wollte, er darum auch genöthiget gewesen

wesen sey, auffallende Unähnlichkeiten zwischen beiden darzulegen. Denn man kann dieß zugeben — wie man es auch zugeben muß — ohne daß man zum Widerruf genöthiget wird. Es kommt nämlich alles auf die Beschaffenheit dieser Unähnlichkeiten an. Einige sind offenbar von der Art, daß sie an sich selbst, weder mehr noch weniger Vorzug geben konnten, z. B. diese: daß der aharonische Hohepriester aus dem Stämme Levi seyn mußte, Christus aber aus dem Stamme Juda war. Diese und andere Verschiedenheiten, welche an sich selbst weder zur Verringerung, noch zur Vergrösserung etwas beitragen konnten, würde der Apostel mit Stillschweigen übergangen haben, wenn er nur allein die Vorzüge Christi vor den levitischen Hohenpriestern, nicht auch die Unähnlichkeit zwischen beiden hätte vorstellen wollen. Es läßt sich, deucht mir, nicht zweifeln, daß er zum Zweck hatte, seinen Lesern folgende Sätze einleuchtend zu machen:

Christus ist Hoherpriester:

Er ist kein aharonischer Hoherpriester:

Er ist noch viel vorzüglicher, als die levitischen Hohenpriester.

Und daraus mußte denn auch der Schluß gezogen werden: daß das levitische Priesterthum aufgehoben sey. Von einer vorbildlichen Bestimmung

mung desselben sagt also Paullus nichts, und nach seinem Plane — wie ich mir ihn denke — konnte er auch nichts davon sagen.

Die Stiftshütte und der levitische Tempel.

Hebr. 8, 2. Kap. 9, 8. 9. ꝛc.

Die Stiftshütte und der an ihrer Stelle errichtete Tempel sind Gebäude von einer so eigenen Art, daß man sich würde wundern müssen, wenn nicht auch sie unter die Vorbilder wären gerechnet worden. Ja, ein Gelehrter unserer Zeit, Hr. Prof. Blasche *), hält dafür, daß Stiftshütte und Tempel zu den allerdeutlichsten und zuverlässigsten Vorbildern gehören. Unter solchen Umständen werde ich also diesen Punkt nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Auch würde es mir nicht an Stoff fehlen, weitläuftig zu seyn. Allein ich werde mich gleichwol kurz zu fassen suchen. Die Vorstellung des Hrn. Prof. Blasche lege ich bei meiner jetzigen Untersuchung zum Grunde, theils weil sie die neueste ist, theils weil einige meiner Erinnerungen gegen sie auch andere Vorstellungen treffen werden. Zuerst will ich seine Meinung kurz vortragen, und hierauf einige Gegenvorstellungen beibringen.

Die

*) Systemat. Kommentar ꝛc. S. 608. ff.

Die typische Erklärung, die Hr. Blasche von der Stiftshütte und dem Tempel nebst allem, was dazu gehörte, gibt, ist hauptsächlich auf Hebr. 8, 2. und Kap. 9, 11. gebaut. In der ersten Stelle sagt Paullus: "Christus ist Priester in dem Allerheiligsten, in dem wahren Zelte, das der Herr, und kein Mensch aufgeschlagen hat." In der zwoten heißt es: "Da Christus kam — gieng er durch ein grösseres und vollkommneres Zelt, das nicht mit Händen gemacht ist." Unter diesem wahren, oder grössern und vollkommenern Zelte versteht Hr. Bl. "die Anstalt zur Versöhnung der Menschen mit Gott, die Jesus Christus gemacht hat, die Oekonomie des neuen Bundes *)." Von dieser Anstalt zur Versöhnung, oder der neutestamentlichen Oekonomie sollen Stiftshütte und Tempel ein Vorbild gewesen seyn. Die Gründe, aus denen dieses behauptet wird, sollen hernach vorgelegt werden.

4 Wenn ich dem Hrn. Bl. Schritt für Schritt folgen wollte: so würde ich mich freilich auch in eine Untersuchung über seine neue Erklärung von dem wahren und vollkommeneren Zelt einlassen müssen, zumal da er selbst behauptet, daß ohne diese Erklärung die Lehre von den levitischen Vorbildern noch Zweifeln unterworfen seyn könne **). ~~Allein~~ ohne

*) S. 148.

**) Seine eigenen Worte hierüber stehen S. 618. und lauten so: "Wie ich — den Gegnern der Typen es willig

~~ohne Weitläuftigkeit, die ich jetzt, da ich zum Ende eile, gern vermeiden möchte, würde es nicht geschehen können. Indessen ist es wirklich nicht einmal nöthig.~~ ~~Denn~~ wenn auch die vorhin erwähnte Erklärung von dem wahren und vollkommenern Zelt, durch welches Jesus eingegangen, für die richtige gehalten werden könnte: so würde es doch noch immer an hinlänglichen Gründen fehlen, die Stiftshütte, oder den israelitischen Tempel als ein wirkliches Vorbild von der neutestamentlichen Oekonomie zu betrachten. Dieß ist es, was ich jetzt darzuthun versuchen will. Ich ~~lasse~~ also das wahre Zelt, wovon Hebr. 8, 2. und Kap. 9, 11. geredet wird, so stehen, wie es Hr. Bl. aufgestellt hat, ~~wiewol~~ ich ~~selbst~~ sehr zweifeln muß, ob dieses exegetische Gebäude Vestigkeit und Dauer haben werde

willig einräume, daß sie vor der Entdeckung des von mir aufgeklärten Begriffs der wahrhaftigen Hütte, die Gott aufgerichtet hat, und kein Mensch, d. i. des geistlichen Tempels des Messias Hebr. 8, 2. — Anlaß zu allerhand Zweifeln wider die levitischen Vorbilder haben, und in dem genannten Briefe willkührliche Anwendungen der Stellen der Propheten, allenfalls vermuthen konnten: so hoffe ich doch auch, daß sie, wofern es ihnen gefällt, meine Gründe im Zusammenhange mit den erläuterten Propheten durchzudenken, weiter keinen Anstand nehmen werden, ein günstigers Urtheil von den Typen zu fällen."

werde *). Gesetzt nun, es sey ganz unläugbar gewiß, daß dadurch die Versöhnungsanstalt, oder Oekonomie des N. Test. angedeutet werde: müßte dann auch die Stiftshütte und der nachherige israelitische Tempel als ein wirkliches Vorbild davon angesehen worden? Hr. Bl. behauptet [redacted]. Ich will seine Gründe einzeln vorlegen, und einem jeden sogleich meine Beantwortung beifügen.

Erster

*) Damit ich nicht ohne Gründe zu zweifeln scheine, so will ich jetzt wenigstens Eine Erinnerung gegen die Auslegung des Hrn. Bl. machen. Nachdem Paullus K. 8, 2. gesagt hatte: daß Christus in dem wahren Zelte Priester sey, fährt er V. 4. also fort: "Wenn er auf der Erde wäre, so würde er nicht Priester seyn." Der Apostel läugnet also, daß Christus Priester auf der Erde sey. Wäre aber unter demjenigen Allerheiligsten, in welches er eingegangen, seine Versöhnungsanstalt, die er auf der Erde errichtet hat, zu verstehen: so müßte er ja auch Priester auf der Erde gewesen seyn. Wie läßt sich nun beides mit einander vereinigen? — Wenn Paullus sich gleich bleiben soll, so muß er das wahre Zelt ausserhalb unserer Erde gesetzt haben. — Hr. Bl. hat diese Schwierigkeit selbst gefühlt und sie (S. 206.) aufzulösen gesucht. Ich muß es dahin gestellt seyn lassen, ob Andern seine Auflösung befriedigender seyn werde, als mir.

Erster Grund *). Gott hat schon durch Moses einen nicht undeutlichen Wink gegeben, daß er die Stiftshütte zu einem Vorbilde bestimmt habe, indem er befohlen, daß sie ganz genau nach dem Muster, welches ihm auf dem Berge war gezeigt worden, verfertiget werden sollte. 2 B. Mos. 25, 8. 9. 40. "Dieser wiederholte Befehl, sagt Hr. Bl, muß doch wohl Nachdenken erwecken. Auf Eine Leiste, auf Einen Knauf mehr, oder weniger, so oder anders geformt, oder angebracht, auf irgend eine andere Kleinigkeit an, oder in der Stiftshütte konnte es wohl schwerlich ankommen; auch nicht auf Silber oder Gold, das an und in derselben glanzete. — Das grössere Absehen war dieses, daß Stiftshütte und Tempel Vorbild seyn sollten von einer weit herrlichern ähnlichen Anstalt zur Versöhnung, von einer auf ewige Zeiten geltenden, welche mit der unvollkommenen Versöhnung Aehnlichkeit hätte. Diesen Zweck zu erreichen, war unumgänglich nöthig, daß von Gott, dem die Aehnlichkeit aus seinem ewigen Rathschlusse allein bekannt war, das Bild der Stiftshütte dem Moses gezeigt und von demselben genau nachgeahmt würde. Ausserdem hätte der Bau derselben in irgend einem beträchtlichen und der weisen Absicht Got-

*) Dieß ist eigentlich bei Hrn. Bl. der **dritte** Grund, S. 613. Es wird aber dadurch, daß ich ihn zum ersten mache, nichts verlohren gehen.

Gottes zuwiderlaufenden Stück gar leicht abweichen, und das Vorbild vereiteln können. — Demnach entdecken wir zwo wichtige verknüpfte Ursachen in diesem Befehle Gottes an Moses: die Eine, die Stiftshütte — der Versöhnung gewidmet, sollte der göttlichen Absicht des Vorbildes entsprechen; die andere, die so gar genaue und pünktliche Vorzeichnung derselben sollte die grosse Absicht Gottes dabei vermuthen lassen. — Die Folge aus dem allen ist nun diese: der Befehl Gottes, die Stiftshütte betreffend, muß für die Ankündigung einer vorbildenden Versöhnungsanstalt angesehen werden; die Anstalt selbst aber wird mit Recht für typisch gehalten."

Antwort. Diese Folge einzusehen, wird vermuthlich nicht Jedem so leicht seyn, als dem Hrn. Verfasser. In seiner ganzen Vorstellung scheinen mir mehrere Voraussetzungen zu liegen, denen es am Beweise fehlt. Ich will nicht alles sagen, was ich sagen könnte; sondern nur die wichtigsten Punkte berühren. Zuvörderst beweist der Befehl Gottes, die Stiftshütte ganz genau nach der gegebenen Vorschrift zu verfertigen, nur so viel, daß sie eine sehr wichtige Bestimmung müsse gehabt haben, nicht aber, daß sie insbesondere habe vorbildlich seyn sollen. Freilich läßt die pünktliche Vorzeichnung derselben eine grosse Absicht Gottes dabey vermuthen; aber gibt es denn keine andere grosse Absicht, als eine typische? Warum soll ge-

rade an diese gedacht werden? — Ueberdem beweist das Argument, wie es Hr. Bl. vorgetragen hat, zu viel. Es würde daraus folgen müssen: daß jeder einzelne Theil der Stiftshütte, jeder Knauf, jede Leiste ꝛc. eine besondere vorbildliche Bestimmung gehabt habe. Dieß wird doch wol nicht behauptet werden sollen? Ich will diese Behauptung dem gelehrten Manne nicht aufbürden. Allein sie scheint doch allerdings aus seinem Argumente zu folgen. — Endlich dringt der Hr. Verf. darauf, daß die Stiftshütte eine Versöhnungsanstalt gewesen sey. Von der Hütte, oder dem Gebäude selbst kann dieß eigentlich nicht gesagt werden. Es ist wenigstens nicht genau geredet *). Indessen um Worte wollen wir nicht streiten. Die Stiftshütte hatte unter andern auch diese Bestimmung, daß in ihr Versöhnopfer gebracht werden sollten. In dieser Hinsicht könnte sie allenfalls eine Versöhnungsanstalt genennt werden. Allein war das Darbringen des Versöhnopfers die einzige Bestimmung der Stiftshütte? Wur-

*) Warum Hr. Bl. diesen Ausdruck wählet, ist leicht einzusehen. Die Stiftshütte ist ihm ein Vorbild von derjenigen Versöhnung, welche Christus veranstaltet hat. Allein diese ist kein Gebäude; sondern eine Handlung, oder Anstalt. — Folglich mußte — damit Vor- und Gegenbild einander entsprechen könnten — auch das Gebäude der Stiftshütte in eine Anstalt verwandelt werden. Man vergleiche, was der Hr. Verf. S. 246. f. geschrieben hat.

Wurden in ihr nicht auch andere Opfer, und zwar so gar täglich gebracht? War sie nicht überhaupt ein beweglicher Tempel, zur Anbetung und Verehrung des Jehovah errichtet? Es ist also ein viel zu enger und eingeschränkter Begriff, wenn man sie als eine Versöhnungsanstalt vorstellet, ohnerachtet es wahr ist, daß das jährliche grosse Versöhnungsfest das feierlichste unter allen andern Festen war. Die Stiftshütte vertrat die Stelle eines Tempels; sie war wirklich ein Tempel, ein allgemeiner Versammlungsort der Israeliten zur Verehrung Gottes, um das ganze Volk in einerlei Sinn der Religion zu erhalten und zugleich in seiner politischen Verbindung zu bevestigen *). Eben diese allgemeine Bestimmung hatte der in der Folge zu Jerusalem erbaute Tempel. Und nun wird erhellen: daß weder Stiftshütte, noch israelitischer Tempel mit der Versöhnung Christi verglichen werden können, wenn man nicht bei der entferntesten Aehnlichkeit stehen bleiben will. — Dieß mag zur Beantwortung des ersten Grundes genug seyn. Meine Leser werden sehen, daß sich noch mehr sagen liesse, besonders wenn man ins Einzelne gehen wollte. Allein dieß scheint mein Zweck nicht nothwendig zu machen.

Zweeter Grund. Die drei letzten der kleinen Propheten, Haggai, Zacharias und Maleachi, nen-

*) S. Jerusalem's Betrachtt. über d. Rel. Th. II. Bd. II. S. 762. ff.

nen dasjenige, was der Messias für die Menschen thun, und was mit ihm vorgehen sollte, sie nennen seine grosse Anstalt zur Versöhnung einen Tempel und verkündigen solche unter dem Bilde des levitischen Tempels lange Zeit vorher. Folglich muß die Absicht Gottes gewesen seyn, daß man die Thaten und Schicksale des Messias in einer Aehnlichkeit mit dem levitischen Tempel, oder dem levitischen Gottesdienste sich denken sollte. Gott erklärt also diesen Tempel für ein Sinnbild und will anzeigen, die Anstalt, die der Messias, die Menschen zu beglücken machen würde, solle gleichsam ein Tempel seyn. Der levitische Tempel war ein Gebäude der Versöhnung gewidmet; und so sollte auch der Messias eine Anstalt der Versöhnung errichten. Die Versöhnung geschah im Tempel durch Opfer. Der Tempel des Messias sollte auch etwas Aehnliches haben. Dieß alles wurde dadurch angezeigt, daß die Propheten die Anstalt des Messias zur Versöhnung der Menschen einen Tempel nennen. "So sicher steht die Behauptung, sagt der Hr. Verf. *) — daß der ganze levitische Gottesdienst, der immer die wesentliche Beziehung auf den Tempel hat, typisch gewesen sey **).

Antwort.

*) S. 611.

**) Man vergleiche hiemit, was Hr. B l. S. 355. ff. zur Erläuterung mehrerer Weissagungen geschrieben hat. Wenn die Propheten von einem Tempel reden, der in Zukunft erbaut, verherrlichet rc. werden soll: so ver-

Antwort. Unter allen denen Stellen der Propheten, welche als Beweise hieher gerechnet werden, ist gerade keine einzige, worin die Versöhnungsanstalt des Messias erwähnt, oder unter dem Bilde eines Tempels vorgestellt wird. Von allen Stellen läßt sich nicht einmal überzeugend darthun, daß sie messianische Weissagungen enthalten, ohnerachtet sich Hr. Bl. sehr viel Mühe gegeben hat, es zu beweisen *). Allein wenn auch unläugbar gewiß wäre, daß alle von ihm angeführte Stellen für messianische Weissagungen gehalten werden müßten: was wäre damit gewonnen? Ja gesetzt — aber freilich nicht zugegeben — es wäre unter dem Tempel des Messias, von dem die Propheten reden sollen, ein geistlicher Tempel zu verstehen: was würde dann gewonnen seyn? — Doch, um mich deutlicher erklären zu können, verweile ich einige Augenblicke bei einer, von dem Hrn. Verf. angeführten Stelle des Maleachi. Dieser Prophet spricht Kap. 3, 1. — "plötzlich wird der Herr, den ihr suchet, zu seinem Tempel kommen." — Daß der Prophet hier auf den Messias hinblickt, gebe ich gerne zu. Nun wollen wir auch einmal annehmen, der Tempel, zu welchem der Herr kommen soll, sey ein geistlicher Tempel. Was würde man sich nach dieser Voraussetzung unter

versteht er darunter einen "geistlichen Tempel des Messias."

*) Man sehe z. B. was er S. 432. ff. über Zach. 6, 12. 13. schreibt.

unter dem geistlichen Tempel denken müssen? Die Versöhnungsanstalt, welche der Messias getroffen hat? — Aber warum gerade diese? Der Prophet sagt ja davon gar nichts. Er stellt ja den Messias hier gar nicht als Versöhner vor, und giebt mit keinem Worte zu erkennen, daß er auf seine Versöhnung hingesehen habe. Man muß sie also erst in den Propheten hinein erklären, wenn man sie bei ihm finden will. Wenn dem Messias wirklich ein geistlicher Tempel von einem Propheten angewiesen worden wäre: so würde man eher darauf verfallen müssen, zu glauben, daß er als Verbesserer des wahren Gottesdienstes überhaupt, oder als Wiederhersteller der ächten Religion vorgestellt sey. Man würde sich unter dem Tempel nicht etwa blos seine Versöhnungsanstalt, sondern alles, was er in Beziehung auf die Religion gethan hat, zu denken genöthiget seyn. Allein Hr. Blasche hat nun einmal die Stiftshütte als Versöhnungsanstalt betrachtet und von ihrer Bestimmung sich einen zu engen Begriff gemacht. Eben diesen zu eingeschränkten Begriff wendet er auch auf den israelitischen Tempel an. Daher kommt es, daß er den sogenannten geistlichen Tempel des Messias auch blos von der Versöhnungsanstalt desselben versteht. Und dieß alles hat seinen Grund in der von ihm versuchten, aber gewiß nicht erwiesenen, Erklärung über das wahre Zelt, welches Gott errichtet hat. Hebr. 8, 2. So folgt immer Eine unrichtige Vorstellung aus der andern.

Man

Man wird sehen, daß ich weit mehr zugeben habe, als ich hätte zugeben sollen. Ich habe mit Hrn. Bl. den Tempel, von welchem Malachi redet, als einen geistlichen Tempel betrachtet. Der Zusammenhang ist dieser Meinung nicht einmal günstig. Allein ich vertheidige sie auch keinesweges. Ich habe nur zeigen wollen, daß, wenn auch unter jenem Tempel ein geistlicher Tempel verstanden werden müßte, dieser doch darum nicht blos als Versöhnungsanstalt würde anzusehen seyn. Folglich würde er auch nicht für ein Vorbild der, durch den Messias vollendeten, Versöhnung gehalten werden können. — Allein ich will noch mehr zugeben. Ich will auch sogar einmal annehmen, jener geistliche Tempel des Messias solle insbesondere seine Versöhnungsanstalt bezeichnen, wiewol ich weit entfernt bin, diese Vorstellung für richtig zu halten. Was würde dann daraus geschlossen werden dürfen? Nicht, daß der levitische Tempel, oder die Stiftshütte ein Vorbild von der Versöhnungsanstalt Christi gewesen; sondern daß die Propheten die letztere mit den Versöhnungsarten im A. T. verglichen hätten. Dieß würden sie haben thun können, ohne vorauszusetzen, daß Stiftshütte oder Tempel eine typische Bestimmung gehabt haben. Wenn z. B. Jesaias K. 11, 1. den Messias "ein Reis aus dem Stamme Isai" und "einen Sprößling aus seiner Wurzel" nennt, wer schließt daraus, daß Reis und Sprößling messianische Vorbilder sind?

Oder wenn eben dieser Prophet K. 60. anfängt, die Ausbreitung der wahren Gottesverehrung durch den Messias zu schildern und V. 1. spricht: "dein Licht kommt, und Jehovah's Glanz geht über dir auf ꝛc." wer behauptet darum, daß Licht und Glanz für Vorbilder dieser allgemeinen Aufklärung durch die christliche Religion gehalten werden müssen? Vergleichungen, Bilder, Methaphern sind es, aber nicht Vorbilder in derjenigen Bedeutung, wovon hier die Rede ist. Eben so ist auch das Beispiel, welches Hr. Bl. selbst wählt, zu beurtheilen. "Wer mir, schreibt er, *) einen Menschen mit dem Ausdruck nennt: er steht in der Blüte der Jahre, dessen Absicht ist, daß ich mir denselben nach einer Aehnlichkeit mit einem Gewächse oder Baume vorstellen soll, wenn er Blüten trägt, das ist, in den nutzbarsten Jahren; er macht mir den Baum zum Sinnbilde solcher Jahre." Ganz richtig. Aber wer diese Metapher braucht, macht doch den Baum nicht zu einem Vorbilde von einem Menschen in den besten Jahren; er behauptet nicht, daß der Baum darum gewachsen sey, um einen solchen Menschen zu bezeichnen. Sinnbild und Vorbild sind ja ganz verschiedene Dinge. — Die Anwendung ist nun leicht zu machen. Wenn einige Propheten die Versöhnungsanstalt des Messias einen Tempel genennt hätten — welches sie aber, so viel ich urtheilen kann, nicht gethan haben

*) S. 610.

haben — so würden sie von dem jüdischen Tempel eine Vergleichung hergenommen, sie würden ihn zu einem Sinnbilde, nicht zu einem Vorbilde gemacht, kurz sie würden metaphorisch geredet haben.

Dritter Grund. Der Tempel, den Ezechiel in einem Gesicht sahe, K. 40—48. sollte ebenfalls anzeigen: daß levitischer Tempel und Gottesdienst auf eine grosse Sache Beziehung habe, daß man nicht bei der eigentlichen Bedeutung desselben, nicht bei einer irdischen Hütte, nicht bei einem Hause zur Versöhnung mit dem Blute von Opferthieren stehen bleiben solle. Aus der Aehnlichkeit, den Ezechiel's Tempel mit dem levitischen Tempel hat, sollte man erkennen, daß jener eine Anstalt zur Versöhnung sey; hingegen aus der grossen Unähnlichkeit die beide mit einander haben, sollte abgenommen werden, daß ein ganz umgeschaffener Tempel, eine sehr verschiedene Anstalt zur Versöhnung, kurz, daß einst ein geistlicher Tempel würde errichtet werden. "Dieser Tempel (Ezechiel's), sagt Hr. Bl. *) ist demnach ein erklärender Typus, oder Bild; er bestätiget die typische Beschaffenheit des levitischen Tempels mit seinem Gottesdienste vollkommen. Durch die Aehnlichkeit mit diesem Tempel verkündiget er Versöhnung und Gottesdienst; durch die Abweichung läßt er uns wissen, daß die levitische Versöhnung nur Bild

*) S. 618.

Bild und Schatten, nicht die Sache selbst, nicht eine, auf ihrem eigenen körperlichen Werthe beruhende, Sache habe seyn sollen, und daß der levitische Gottesdienst ein solcher sey, dem ein anderer, weit vollkommnerer, habe folgen sollen."

Man sieht hieraus, daß der Hr. Verf. die Beschreibung desjenigen Tempels, der dem Ezechiel in einem Gesicht gezeigt wurde, zu einem zwiefachen Beweise von der Wirklichkeit der Vorbilder macht. Dieser Tempel soll nicht nur selbst ein Vorbild seyn; sondern auch die typische Bestimmung des levitischen Tempels darthun. Ueber diesen letztern Punkt muß ich hier mich erklären; von dem ersten werde ich hernach reden. Doch weiß ich fast nicht, ob es nöthig sey, dem vorgegebenen, und aus der Beschaffenheit des ezechielischen Tempels hergenommenen Beweisedes Hrn. Bl., daß der jüdische Tempel ein Vorbild von der neutestamentlichen Oekonomie sey, noch etwas, ausser dem, was ich schon im Vorhergehenden gesagt habe, entgegenzusetzen. Die schon oben erwähnten, zu einseitigen Begriffe von der Bestimmung des jüdischen Tempels und der Stiftshütte liegen nebst der unerwiesenen und, wie ich glaube, unerweislichen Erklärung der Stelle Hebr. 8, 2. auch hier zum Grunde, und dazu kommt noch — ein Machtspruch, der dem gelehrten Manne, welcher von seiner Meinung die vesteste Ueberzeugung hat, vielleicht ohne seinen Willen entwischt ist. Ein solcher Machtspruch aber kann freilich

freilich die Stelle eines Beweises nicht vertreten. Und dieß möchte denn zur Beantwortung des dritten Grundes, so weit ich ihn vorgetragen habe, auch hinlänglich seyn.

Allein der Hr. Verf. bringt unten *) noch etwas zur Unterstützung bei, welches ich nicht ganz mit Stillschweigen übergehen darf. Er glaubt, in Hebr. 9, 8.9. einen vorzüglich einleuchtenden Beweis zu finden, daß das Allerheiligste der Stiftshütte ein Vorbild von dem Allerheiligsten des N. T. d. i. nach seiner schon mehrmals erwähnten Auslegung, von der durch Christum veranstalteten Versöhnung sey. Andere Ausleger werden diesen Beweis so einleuchtend nicht finden. Wir wollen ihn aber nicht ungehört verwerfen.

Der Apostel beschreibt zu Anfang des 9ten Kap. den Dienst der aharonischen Hohenpriester an der Stiftshütte. Er sagt V. 6. und 7. "Die Priester giengen täglich ins Vorderzelt, ihren Dienst zu verrichten; in den andern Theil des Zeltes aber gieng nur allein der Hohepriester, und zwar jährlich Einmal, nicht ohne Blut, welches er für seine und des Volks Fehltritte darbrachte." Hierauf fährt er V. 8. und 9. so fort: "Der heilige Geist zeigte dieses an, daß, so lange das Vorderzelt stünde, der Eingang ins Allerheiligste noch nicht geöffnet sey. Dieß sollte nur ein Bild für unsere Zeit seyn, da man noch Gaben und Opfer

*) S. 619. f.

Opfer darbringet" ꝛc. Die Erklärung, welche Hr. Bl. von dieser Stelle giebt *), läuft darauf hinaus. Unter dem Allerheiligsten (τα ἁγια) soll auch hier die Anstalt der vollkommenen Versöhnung im N. T. verstanden werden, und überhaupt der Sinn des 8ten V. dieser seyn: "dadurch, daß Moses die Stiftshütte erbaute und dem Hohenpriester den Befehl bekannt machte, nur Einmal im Jahre in das Allerheiligste derselben mit dem Blute der Thiere zur Versöhnung seiner selbst und des Volks zu gehen, — deutete der heilige Geist an, daß der Weg zum wahrhaftigen Allerheiligsten, zur wahrhaftigen, zur grössern und vollkommneren Hütte, d. i. zur Anstalt, zur Oekonomie des neuen Bundes noch nicht als ein zubereiteter Weg durch Jesu Tod sey bekannt gemacht worden." Aus dem Inhalte des 9ten Verses aber wird dieser Schluß gezogen **): "durch Gaben und Opfer, folglich durch den Gottesdienst in der Stiftshütte, war diese das Vorbild von der durch Jesum Christum errichteten Anstalt zur Versöhnung des neuen Bundes."

Der hier vorgetragene Beweis beruht vornämlich auf der, von dem Hrn. Verf. beliebten, Erklärung desjenigen Allerheiligsten, wovon Hebr. 9, 8. die Rede ist. Dieses Allerheiligste soll gleichvielbedeutend mit dem wahren Zelte, K. 8, 2. oder es soll ebenfalls die Versöhnungsanstalt des N. T. seyn.

*) Er handelt S. 189. ff. am ausführlichsten davon.
**) S. 621.

seyn. Wenn doch das bewiesen wäre! — Selbst zu unserer Stelle paßt diese Erklärung nicht. Der heil. Geist soll durch die Einrichtung der Stiftshütte, und durch das Allerheiligste derselben zu erkennen gegeben haben, daß die Versöhnung durch Christum noch nicht geschehen, oder, wie Hr. Bl. ausdrücklich sagt*), "daß Christus, als der im Fleisch, in der Person Jesu von Nazareth, erschienene Versöhner der Menschen diesen noch nicht sey verkündiget worden?" — Ich weiß nicht, wie ich dieß verstehen soll. Wenn die Israeliten, die ihre Stiftshütte hatten, etwas von dem Messias wußten, so wußten sie ja doch auch, daß er erst noch kommen sollte. Brauchte ihnen nun das durch die Einrichtnng der Stiftshütte bekannt gemacht zu werden? —

Die Stelle des Apostels hat zwar allerdings ihre Dunkelheiten; aber durch die eben angeführte Auslegung werden sie nicht ~~vertrieben~~ aufgehellt werden. Man könnte vielleicht eher mit Hrn. D. Semler**) anneh-

*) S. 193.

**) Sykes Paraphras. des Br. an die Hebr. S. 186. wo Semler folgende Erklärung der schwierigen Worte vorträgt: "In dieser Stelle Jeremiä, die ich vorhin anführete, hat der heil. Geist andeuten wollen, daß der Weg ins rechte Heilige, da man sich selbst zu Gott nahet, ohne solche Priester und Gebräuche, zeither noch immer nicht öffentlich bekannt gemacht sey, so lange die erste Hütte noch immer dauerte."

annehmen, daß die Worte: "der heilige Geist zeigt an" rc. V. 8. ihre Beziehung auf Jer. 31, 31. ff. haben, welche Stelle Paullus K. 8, 8. ff. anführt. Wenigstens sagt Paullus nicht ausdrücklich, daß die Anzeige des h. Geistes durch die Einrichtung der Stiftshütte selbst geschehen sey. Indessen macht doch selbst die Wortfügung V. 8. τȣτο δηλȣντος τ. πν. τ. ἁγ. rc. allerdings glaublich, daß der Apostel so verstanden seyn wolle. Also dadurch, daß der Hohepriester nur allein und alle Jahre nur Einmal ins Allerheiligste der Stiftshütte gehen durfte, zeigte der h. Geist an, daß der Zugang zum wahren Allerheiligsten noch nicht geöffnet sey. Und was ist das für ein Allerheiligstes? Man sollte doch, um diese Frage zu beantworten, vor allen Dingen an die nächste Bestimmung des Allerheiligsten in der Stiftshütte denken. Es war, der mosaischen Vorstellung zufolge, die Wohnung Gottes selbst. Die Cherubim über der Bundeslade zeigten seine Gegenwart an. Hier war sein Orakel. Kein Israelit durfte es je wagen, diesen heiligen Ort zu betreten. Selbst der Hohepriester durfte jährlich nur Einmal, und zwar nach vorhergegangener feierlicher Reinigung dahin gehen. In einer solchen Entfernung mußte sich das israelitische Volk von der Gottheit halten! Denn wer ins Allerheiligste gieng, der näherte sich ihr gleichsam selbst. Das mußte wenigstens der Israelit denken. Und was zeigte denn nun das Allerheiligste der Stiftshütte an? Nichts anders, als daß der Zugang zu

Gott

Gott nicht frei wäre, nicht jedermann offen stünde. Diese Vorstellung wurde unterhalten, so lange die Stiftshütte, oder wie der Apostel sagt, so lange das Vorderzelt stund, so lange der Vorhang noch nicht weggezogen war. Allein Christus hat ihn nun weggenommen. Er hat allen einen freien Zutritt zu der Gottheit eröffnet. Der Anhänger seiner Religion kann und darf in jedem Augenblicke, ohne daß er erst Priester und Opfer, wie der Israelit im A. T. nöthig hätte, sich zu Gott nahen.

Nach dieser Vorstellung scheint mir alles so wohl zusammenzuhängen, daß andere weit hergeholte und künstlichere Erklärungen sehr entbehrlich werden. Nun wird man verstehen können, was Paullus Hebr. 9, 8. 9. lehren wollte. Es stimmt mit seiner Denkungsart sehr wohl zusammen. Auch K. 10, 19. ff. wird aus jener Vorstellung erläutert werden müssen, welche durch K. 9, 24. noch mehr Bestätigung erhält. "Christus gieng — so sagt hier der Apostel — nicht " in ein von Menschenhänden erbautes Allerheilig- " stes, welches nur ein Bild des wahren Allerhei- " ligsten (αντιτυπα των αληθινων) ist; sondern in " den Himmel selbst, für uns vor Gott zu erschei- " nen." Das wahre Allerheilligste ist also da, wo Gott selbst ist, d. i. im Himmel. Zu ihm haben die Christen einen freien Zugang, indem sie sich unmittelbar an ihn wenden, und sogar hoffen

dürfen, einst in seine nähere Gesellschaft zu kommen*). Denselbigen Gedanken drückt Paullus auch, wenigstens zum Theil, Ephes. 2, 18. K. 3, 12. aus, wenn er behauptet: daß wir durch Christum einen freien Zutritt zu Gott, unserm Vater haben.—

Dieß wird denen, welche weiter nachdenken wollen, schon genug seyn, einzusehen, daß derjenige Beweis für die typische Bestimmung der Stiftshütte, den Hr. Bl. geführt hat, nicht so überzeugend und unwiderleglich ist, als er ihm selbst vorkommt. Ich werde daher einen grossen Theil dessen, was er sonst noch vorträgt, und wogegen viel Einwendungen gemacht werden könnten, unberührt lassen dürfen. — Noch Eins aber muß ich bemerken. Das Allerheiligste der Stiftshütte habe ich vorhin selbst als eine Wohnung der Gottheit — so stellt es Moses vor — betrachtet. Wird es nicht dadurch zu einem Vorbilde gemacht? Zu einem Vorbilde? wovon? — Ein Symbol der unsichtbaren Gottheit war das Allerheiligste; aber kein Vorbild.—

Der Tempel Ezechiel's.

Kap. 40. bis zu Ende des Buchs.

Schon im Vorhergehenden habe ich erwähnen müssen, daß der Tempel, den Ezechiel in einem Ge-

*) S. Michaelis Erkl. des Br. an die Hebr. bei d. St.

Gesicht sahe, von dem Hrn. Prof. Blasche für ein Vorbild gehalten wird. Er ist ihm "eine bildliche Weissagung von der wahrhaftigen Hütte, die Gott aufgerichtet hat, und kein Mensch, Hebr. 8, 2. d. i. von dem geistlichen Tempel des Messias und seinem Reiche"*). Der Tempel Ezechiel's ist in vielen Stücken dem jüdischen Tempel ähnlich, weicht aber wieder sehr von ihm ab. Diese Umstände werden so gedeutet**): "Die Weissagung von der grossen Anstalt zur Einführung einer neuen Religion, foderte einen Tempel, dessen Abschilderung mit dem jüdischen nicht allein eine grosse Aehnlichkeit haben, sondern auch von demselben merklich unterschieden seyn mußte; jenes, daß der Gedanke von der Religion, dieses, daß die Muthmassung von einer bevorstehenden Veränderung derselben erweckt würde." Nun wird gezeigt, daß der Tempel Ezechiel's von dem salomonischen und serubabelischen Tempel in vielen Stücken verschieden ist, und einige dieser Verschiedenheiten werden auf die von Jesu errichtete Religionsanstalt angewendet, oder geistlich gedeutet. Der Strom z. B. der aus dem Tempel fliesset und immer anwächst, Kap. 47, 1. ff. "bezeichnet das Heil, welches von Jerusalem aus über Judäa und sofort über andere Länder des Erdbodens den Völkern durch das verkündigte Evangelium zufliessen würde. — Aus dem Umstande, da

*) S. 555.
**) S. 560.

da das Wasser des — Stromes als sehr gesund und — belebend vorgestellt wird; ferner, da die Ufer des Stromes mit den schönsten eßbaren Bäumen besetzt erscheinen, läßt sich die zum Heil der Seele wirksame Kraft der Lehre Christi leicht abnehmen." *) Wenn es Kap. 47, 11. heißt: "die Pfützen und Gräben sollen nicht süsse bleiben," so sind das "vortrefflich bezeichnende Bilder solcher Menschen, welche die heilsame Lehre des, wie süsses Wasser aus dem geistlichen Tempel durch die Länder hinströmenden, Evangeliums nicht zuliessen, sondern hartnäckig von sich ablehnten." **).

Sollte man bei solchen Aeusserungen nicht denken, daß dieß alles so und nicht anders bestimmt, ausdrücklich in der Bibel stünde? — Aber leider steht es nicht darin! Womit kann die Meinung des Hrn. Blasche von der geistlichen Bedeutung des ezechielischen Tempels bewiesen werden? Er selbst sucht sie aus äussern, und aus innern Gründen zu beweisen. Ich bin nicht willens, diese Gründe zu wiederholen. Sie beruhen abermals auf solchen Deutungen, denen es an zulänglichen Beweisen fehlt, und die ich für willkührlich halten muß. Wem daran gelegen ist, der wird sie lieber bei ihm selbst nachlesen. ***)

Die

*) S. 579. f.
**) S. 580.
***) S. 556. ff.

Die ganze Deutung, welche er von dem Tempel Ezechiel's giebt, ist mystisch. Dergleichen mystische Auslegungen aber sind von dem herrschenden Geschmack unsers Zeitalters zu weit entfernt, als daß sie sich viel Beifall versprechen dürften, und ich muß daher wirklich Bedenken tragen, mich auf eine umständliche Prüfung der erwähnten Auslegung einzulassen. Bei mystischen Erklärungen findet sich immer viel Willkührliches, und das gilt auch von dieser. Einige Umstände, deren Ezechiel bei seinem Tempel Erwähnung thut, sind von dem Hrn. Verf. geistlich gedeutet worden, und zwar nach derjenigen Idee, die er sich schon vorher von diesem Tempel gemacht hatte. Diese Deutungen mögen nun natürlich, oder gekünstelt scheinen, so gelten sie nichts, bis erst die Richtigkeit der dabei vorausgesetzten Idee dargethan worden ist. Dieß ist nun — so viel ich urtheilen kann — von dem Hrn. Bl. nicht auf eine befriedigende Art geschehen. Er hätte entweder aus dem Ezechiel selbst, oder aus einem andern Propheten, oder aus einem Apostel auf eine völlig überzeugende Art beweisen müssen, daß jener Tempel, der dem Propheten in einer Vision gezeigt worden, die Absicht gehabt habe, die Religionsanstalt Jesu zu schildern. — Andere Umstände dieses Tempels sind ganz unerklärt gelassen worden, von denen man doch denken möchte, daß sie auch hätten erklärt werden müssen, wenn nicht die ganze Deutung will-

kührlich scheinen sollte. Ich will nicht in Anschlag bringen, daß, wenn der K. 47, 1. ff. erwähnte Strom ein geistlicher Strom seyn soll, auch die in ihm befindlichen Fische V. 8. 9. geistliche Fische, und die an seinem Ufer stehenden Bäume geistliche Bäume seyn müßten. — Aber der Hr. Verf. bringt selbst aus Kap. 44, 2. 3. und Kap. 46, 1. einige Umstände bei, wodurch sich der Tempel Ezechiel's von dem salomonischen und serubabelischen Tempel sehr auszeichnet, ohne eine Deutung dieser Umstände zu versuchen. — Doch ich muß abbrechen, um nicht bei den Labyrinthen der trostlosen Mystik zu lange zu verweilen. So sehr ich den Fleiß und die Kunst bewundere, die Hr. Bl. bei der Deutung des ezechielischen Tempels angewendet hat: so sehr fürchte ich, daß beides nicht glücklich angewendet worden sey.*) Das Urtheil, welches er über seine eigene Erklärung fällt,**) ist daher auch nach meiner Ueberzeugung zu stark, und fast möchte ich sagen, zu unbillig gegen anders Denkende — ausgedrückt. "Wer das, (die geistliche Deutung des ezechielischen Tempels) spricht er, in solchem Lichte gezeigt, noch bezweifeln wollte, der würde mit einer Art Hartnäckigkeit die schuldige Hochachtung gegen solche

*) Daß doch ja die mystischen Auslegungen nicht wieder in Umlauf gebracht werden! Sonst fürchte ich einen neuen mystischen Kommentar über das Hohelied. — Doch nein — ich fürchte weiter nichts.

**) S. 612.

solche Bilder bei Seite setzen, die von der Weisheit Gottes sind dargestellet worden rc." Ich will darüber gar nichts weiter sagen, um mich nicht in die Gefahr zu setzen, selbst ein unbilliges Urtheil zu fällen. Lieber will ich mir von dem Tempel Ezechiel's die Erklärung gefallen lassen, welche die Herren Herder*), Dathe**) und Eichhorn***) angenommen haben; oder mit Hrn. Michaelis****) bekennen, daß die ganze Sache, von welcher der Prophet redet, unter die noch unaufgelösten Geheimnisse gehöre.

*) Briefe, das Studium der Theol. betr. Th. I. S. 155.

**) Prophetae majores bei Ezech. K. 40.

***) Einleit. ins A. T. Th. III. S. 244. f.

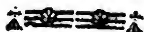
****) Uebersetz. des A. T. Th. X. in den Anmerkk. S. 109. — Hoffentlich wird Herder über die Dunkelheiten der Propheten noch mehr Licht verbreiten. Der Anfang ist bereits von ihm und Eichhorn gemacht! —



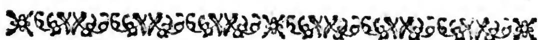


Viertes Kapitel.
Einige Nebengründe für und wider die Vorbilder.

Wenn es mir nicht ganz mißlungen seyn sollte, die Hauptbeweise für die Typologie in ihrer Schwäche darzustellen: so möchten vielleicht die Nebenbeweise mit Stillschweigen übergangen werden dürfen. Allein einige Gelehrte könnten das, was mir Nebenbeweise scheinen, für wichtiger halten nnd wol gar unter die Hauptbeweise rechnen. Daher will ich wenigstens einige solcher Gründe für die Vorbilder, denen ich einen niedrigern Rang anweise, und von denen ich bisher noch nicht reden konnte, mit ein Paar Worten berühren und zu beantworten suchen, dagegen aber auch einige Nebengründe wider die Typologie beifügen.



Erster



Erster Abschnitt.

Einige Nebenbeweise für die Vorbilder.

Was in diesem Abschnitte folgen wird, sind eigentlich Einwendungen, die sich gegen einige der bisherigen Aeusserungen überhaupt machen lassen ~~können~~. Wären sie gegründet oder unbeantwortlich: so würden sie zugleich die Typologie unterstützen, und Beweise für sie seyn müssen. Es ist also einerlei, ob ich sie als Einwendungen wider mich, oder als Argumente für die entgegengesetzte Meinung betrachte.

Erstlich könnte man sagen: Wenn die Typologie bestritten wird, so müssen zugleich auch mehrere messianische Weissagungen verabschiedet werden. Es bleiben dann nur noch einige wörtliche Weissagungen übrig, und solchergestalt wird derjenige Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion, der aus Weissagungen geführt wird, entkräftet. Die Bestreitung der Typologie möchte also für die Theologie, und selbst für die Religion gefährlich seyn.

Meine Antwort wird kurz seyn können. Es ist freilich wahr, daß, wenn keine Vorbilder gelten sollen, die Zahl der messianischen Weissagungen vermindert werden muß. Bildliche Weissagungen von dem Messias giebt es dann nicht. — Allein dabei verliehrt die Religion nichts. Gesetzt, es wäre möglich, darzuthun, daß überall gar keine messianische Weissagung im A. Test. stünde, welches doch der Fall nicht ist: so würde dennoch die christliche Religion bleiben, was sie ist, und ihre Wahrheit würde auch noch immer zur vollkommensten Ueberzeugung derer, die Wahrheit suchen, erwiesen werden können. Auf die Zahl der Beweisgründe kommt es nicht an, sondern auf ihr Gewicht. Der Beweis aus den alttestamentlichen Weissagungen ist ohnehin nicht einmal der faßlichste, und setzt ungemein viel gelehrte Kenntnisse voraus. Seine Natur bringt es nicht anders mit sich. Vormals führte man den Beweis für die Wahrheit des Christenthums aus vielen Gründen, welche man jetzt entweder für seicht erklärt und ganz verwirft, oder zu den Kollateralbeweisen heruntersetzt. Vormals fand man in vielen Stellen des A. T. messianische Weissagungen, wo man sie jetzt nicht mehr sucht. — Und die Wahrheit der Religion blieb bei diesen Abwechselungen in der Art, sie zu beweisen, immer stehen. Sie wird auch durch Bestreitung der Typologie nicht umgestossen werden können. Jene ist von dieser ganz unabhängig. Wenn es hie-

hiebei auf Auktoritäten ankäme: so könnte ich mich mit Beispielen solcher Theologen schützen, deren Scharfsinn und ausgebreitete Kenntnisse man eben so sehr bewundert, als man ihre aufrichtige Zuneigung gegen das Christenthum hochschätzet. Ich könnte mich auf Jerusalem *), Leß **), Döderlein ***) und andere Männer berufen, welche die Vorbilderlehre theils bezweifelt, theils verworfen, gleichwol aber die Wahrheit der christlichen Religion auf eine vorzüglich gründliche Art bewiesen haben ****). Doch ich müßte ja meinen Le-

*) A. angef. O. S. 786. f.

**) Prakt. Dogmatik S. 382. ff. und 388. nach der zwoten Ausgabe.

***) Institut. theolog. christ. §. 229;

****) Hier mag noch Hrn. Semler's Urtheil über die Typologie stehen. „Es wird über diese Hypothese (daß die mosaischen Gebräuche keine Vorbilder enthalten) noch immer verschiedene Meinungen geben, weil es noch immer Liebhaber einer Typologie geben wird; so wenig dieß eigentlich zu den Grundsätzen des Christenthums, und nur zu Meinnugen mancher Lehrer gehört. Wer keine Typos annimmt, weil er weder Beweise davon, noch Beispiele in der alten katholischen Kirche findet, der entbehret gar nichts; und ein noch so grosser Liebhaber der Typologie kann sie doch nicht unter die Grundsätze des Christenthums hintennach versetzen ꝛc." S. Sy-

Lesern zu wenig Einsicht zutrauen, wenn ich mehr sagen wollte, um zu zeigen: daß die Religion von der Bestreitung der Typologie nichts zu fürchten hat, und daß dadurch keine einzige Lehre derselben angegriffen wird. *)

Zwei-

Sykes a. a. O. S. 86. Not. 96. Etwas dunkler ist, was S. 458. Not. 569. also ausgedrückt wird: "So viel ist gewiß, daß die levitischen Handlungen nicht geradehin und unmittelbar typi heissen, die auf Christi Handlungen und Begebenheiten, nach damaliger Absicht, gegangen wären. Sie sind aber typi oder αντιτυπα der αληθινων, und diese hat Christus bekannt gemacht. Nun muß es den Lesern frei stehen, ihre Betrachtung auf diese oder jene Art fortzusetzen."

*) Hoffentlich wird folgender Ausspruch eines Gelehrten — den ich hier nicht nennen will — nicht gebilliget werden: "Muß es nicht — unläugbar für den Ton der sich selbst bewußten Wahrheit und guten Sache erkannt werden, wenn ich frage: wer mag der Mann seyn, der die alttestamentlichen, im levitischen Gottesdienste liegenden Typen weiter in Zweifel zu ziehen, Bedenken tragen könnte? Das klare Wort Gottes zu läugnen — ist doch wahrlich keine Kleinigkeit." Welch ein übereiltes, hartes Urtheil! Das klare Wort Gottes läugnen — ist das schwärzeste Verbrechen, dessen sich ein Mensch schuldig machen kann. — Wer aber nicht mit den Augen dieses Verfassers sieht; wer

Zweitens werden vielleicht einige Freunde der Vorbilder den Satz wider die Gegner derselben anwenden:" daß die Propheten des Alten Testaments den ganzen Umfang dessen, was sie vorher verkündigten, nicht übersehen konnten." Zukünftige Dinge haben immer ihre nothwendigen Dunkelheiten. Kein Prophet, wenn er in die Zukunft blickte, übersah sie ganz genau. Er war ohngefehr in der Lage, in welcher sich Jemand befindet, der auf einem hohen, freien Berge stehet und sich weit umsehen kann. Er übersieht eine ganze Gegend. Hier grünende Wiesen von Bächen durchschnitten, dort fruchttragende Felder und Gärten, weiterhin Dörfer, hervorragende Thürme in der Nähe und in der Ferne ꝛc. Aber er kann nicht alle Gegenstände genau unterscheiden. Er sieht z. B. einen wohl angelegten Garten. Er gefällt ihm, und er schließt, daß er ihm noch weit besser gefallen würde, wenn er ihn ganz in der Nähe betrachten könnte. Allein was für Bäume, Gewächse, Blumen, Bildsäulen ꝛc. in dem Garten sind, das kann er nicht unterscheiden. Ohngefähr so gieng es den Pro-

phe-

wer für dunkel hält, was ihm klar vorkömmt; wer es wagt, ihm zu widersprechen und anderer Meinung zu seyn — läugnet der das klare Wort Gottes? Wer die Vorbilder in Zweifel zieht, der thut es, weil er sie im Worte Gottes nicht findet. —

pheten. Nie konnten sie die Zukunft so deutlich erkennen, als man das Gegenwärtige betrachten kann. Wenn sie nun messianische Weissagungen aussprachen: so wußten sie zwar wohl, was sie sagten — denn für empfindungslose Maschinen wird sie kein Vernünftiger halten — aber sie wußten nicht alles, was der wissen kann, der die Erfüllung jener Weissagungen vor Augen hat. — Könnte nun nicht dieß auch auf bildliche Weissagnngen angewendet werden? Oder liesse sich nicht dadurch eine Bedenklichkeit gegen sie wegräumen? — Doch die Sache läßt sich am besten durch Beispiele erläutern. Wir wollen die levitischen Gebräuche, und besonders die Opfer dazu wählen. In diesen Anstalten konnten die Israeliten zu und nach Moses Zeiten freilich nicht die ganze Oekonomie des N. T. erkennen. Vielleicht sahen sie aber doch einen Theil derselben. Vielleicht dienten ihnen die Opfer zu einem, wiewol noch schwachen, Bilde von demjenigen Opfer, welches einst der Messias darbringen sollte. Was anfänglich ein Schattenriß war, hat beim Fortgang der göttlichen Offenbarungen und beim Wachsthum der Religionskenntnisse nach und nach ein immer kenntlicheres Bild werden können. Vielleicht sahe David schon mehr Messianisches in den Opfern, als Moses und seine Zeitgenossen; und vielleicht war es erst dem Zeitalter der Apostel vorbehalten, den letzten Zweck der Opfer ganz zu beurtheilen. — Und so liesse sichs denn

erklä-

erklären, wie etwas für Menschen, denen es an hellen Begriffen von dem messianischen Reiche fehlte, dennoch ein Vorbild habe seyn können.

Dieß ist ein Einwurf, den ich allerdings vermuthen muß, oder, wenn man lieber will, ein Nebenbeweis für die Typologie. Meine Antwort kann ich abermals kurz fassen. Sie ist diese.

Der oben erwähnte Satz: "daß die Propheten künftige Dinge, die sie vorher verkündigten, nicht ganz genau erkennen konnten," läßt sich nicht läugnen. Seine Richtigkeit ist von mehreren einsichtsvollen Gelehrten dargethan worden *). Aber auf unserm Fall kann er nicht angewendet werden. Er beweist nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit der Vorbilder; oder er löst einen Zweifel, der gegen die Typologie entstehen kann, wenn man ihre Wahrheit bereits zugestanden und vorausgesetzt hat. Gibt also Jemand zu, daß im A. T. messianische Vorbilder zu finden sind, macht sich aber, in Ansehung einiger, die Bedenklichkeit, daß sie für Menschen, die lange vor den Zeiten des Messias lebten, nicht faßlich

*) S. Hrn. Seiler's Progr. de divinis notitionibus cogitationibusque ab humanis in interpretandis vaticiniis caute discernendis, S. 4. ff. vergl. Hrn. Herder's Briefe, das Studium der Theol. betr. Th. II. S. 290.

lich zu seyn scheinen: dann könnte man obigen Satz zu Hülfe nehmen und antworten: die Israeliten hätten durch solche Bilder nur einen ganz dunkeln Unterricht, gleichsam nur einen Wink erhalten sollen. Diese Antwort würde denjenigen beruhigen können, welcher die Wirklichkeit der Vorbilder zugestünde. Wie aber, wenn Jemand die Typologie überhaupt bezweifelt? — Nun dann kann freilich die gegebene Antwort nichts ausrichten. Denn sie setzt ja eben schon voraus, daß im A. T. messianische Vorbilder vorhanden sind.

Man könnte auch sogar sagen: das A. T. enthalte Bilder, welche nicht einmal für diejenigen Zeiten bestimmt gewesen seyen, in welchen sie zuerst bekannt geworden: sie hätten erst nach Erscheinung ihrer Gegenbilder recht beurtheilt und als bildliche Weissagungen anerkannt werden sollen; so wie auch über andere Weissagungen durch ihre Erfüllung ein Licht aufgegangen sey. — Allein dieß ist in Ansehung der Typologie noch weniger befriedigend. Wenn man behaupten will, daß etwas als Weissagung erfüllt worden sey: so muß man auch zeigen können, daß es in der Absicht vorher gesagt oder veranstaltet worden, damit es in Erfüllung gienge. Dem Passahlamm durften z. B. die Knochen nicht zerbrochen werden. War dieß darum untersagt worden: damit es einst, nach dem Tode Jesu, als eine bildliche Weissagung auf ihn möchte erkannt werden? —

den? — Aber dazu ist ein besonderer Beweis nöthig, den ich wenigstens nicht habe finden können *). Es ist zwar leicht, mit Hrn. Tobler **) zu sagen: "Gott hat jene alten — Geschichtsumstände dazu bestimmt, daß sie nicht nur für sich wären, und ihre natürlichen Folgen hätten; sondern darum kommen sie auch in der Welt so, und nicht anders, auch mit zum Vorschein, daß Christus daran erkannt würde." Allein auch hier fehlt noch ein überzeugender Beweis, wie denn überhaupt Hr. Tobler, so vortrefflich er auch über die Weissagungen geschrieben, in Ansehung derselben bald zu wenig, bald zu viel behauptet zu haben scheint. — Ueberdem sieht man, daß, wenn man auch annehmen wollte, es hätten gewisse Umstände in der Geschichte des A. T. erst in den Zeiten N. T. als bildliche Weissagungen erkannt werden sollen, dieses die Typologie nicht angehen würde, weil sonst der Begriff derselben würde geändert werden müssen ***).

Zweeter Abschnitt.

Einige Nebengründe wider die Typologie.

Nebengründe entscheiden zwar in einer Sache nicht; aber sie können doch den Hauptbeweisen mehr Stärke geben. Darum verachtet man auch die Kollateralbeweise für die Wahrheit der christlichen Religion nicht. Nun würde es freilich gar nicht eigentlich

*) S. oben S. 160. ff.

**) Gedanken und Antworten zur Ehre J. C. und seines Reichs, S. 235.

***) S. Einleit. §. 9.

lich nöthig seyn, Nebenbeweise wider die Vorbilderlehre vorzutragen, weil der verneinende Theil, der Regel nach, überhaupt nicht zur Beweisführung pflegt angehalten zu werden. Indessen wird mir doch erlaubt seyn, einige Punkte mit wenig Worten zu berühren, welche die Typologie mehr unwahrscheinlich, als wahrscheinlich machen möchten.

Den ersten Nebengrund wider die Typologie nehme ich davon her, daß Christus selbst niemals irgend eine alttestamentliche Geschichte, oder einen der mosaischen Gebräuche für ein Vorbild erklärt hat. Wenigstens finden wir in seinen Reden davon keine Spur. Er behauptet an mehrern Orten, daß das A. T. Weissagungen von ihm enthalte, und erklärt einige selbst, z. E. Math. 11, 13. Luc. 18, 31 — 33. K. 22, 37. K. 24, 25 — 27. 44 — 46. Er braucht auch alttestamentliche Personen und Begebenheiten als Bilder zur Bekanntmachung seiner eigenen Schicksale, vorzüglich den Jonas und die eherne Schlange. Allein daß er sie für eigentliche Vorbilder sollte gehalten haben, läßt sich nicht auf eine überzeugende Art darthun *). Man kann nicht läugnen, daß er mehrmals Gelegenheit gehabt hätte, von Vorbildern zu reden und eine Anwendung davon zu machen; ja man sollte denken, er müßte es bisweilen gethan und seinen Zuhörern einen Wink gegeben haben, auf gewisse alttestamentliche Begebenheiten, Gebräuche ꝛc. aufmerksam zu seyn, und den höhern oder entferntern Zweck derselben wahrzunehmen. Er würde, wie es scheint, durch diese Art des Unterrichts ungemein viel gewonnen haben. Wenn

*) S. oben S. 125. f. und 131. f.

Wenn messianische Vorbilder im A. T. wirklich aufgestellt gewesen wären: so würden doch die Juden zu Jesu Zeiten vermuthlich auch etwas davon gewußt haben. In diesem Falle wäre ihm der Beweis, daß er der Messias sey, ohnfehlbar leichter geworden, und seine Lehre hätte mehr Eingang finden können, wenn er die Juden an Vorbilder hätte errinnern wollen. Und warum sollte er es unterlassen haben? — Gesetzt aber, seine Zeitgenossen hätten den wahren Sinn des A. T. so sehr mißkannt, daß ihnen von der ganzen Typologie gar nichts mehr bekannt gewesen wäre: würde Jesus, der ihnen Unwissenheit und Verdrehung des mosaischen Gesetzes so nachdrücklich vorwirft, dieses mit Stillschweigen übergangen haben? Man sollte es nicht denken. Denn die Kenntniß der Typologie würde in der That für die damaligen Juden wichtig gewesen seyn. Sie würden vermöge derselben geglaubt haben, daß doch in der Lehre Jesu wenigstens etwas von dem Geiste ihrer alten Religion zu finden sey. Der Unterschied zwischen beiden würde ihnen weniger auffallend vorgekommen seyn, als er ihnen wirklich vorgekommen ist, und ihn Jesus selbst, z. B. Matth. 11, 28 — 30. vorstellet. Warum weist er nun seine Zeitgenossen nicht auf Vorbilder zurück? Warum lehrt er nichts von Typologie? Begreiflich ist dieses Stillschweigen dann, wenn man annehmen darf: daß er selbst keine eigentlichen messianischen Vorbilder geglaubt wissen wollte. Sollte hingegen dieß der Fall nicht seyn, so möchte sich schwerlich erklären lassen, warum er von der ganzen Sache nichts vorgetragen hat.

Man darf nicht sagen: daß Jesus von den unwissenden Juden nicht würde verstanden worden seyn, wenn er ihnen ein Vorbild hätte entwickeln wollen. Denn gesetzt auch, dieß wäre so, wie es doch nicht scheint (weil bildlicher Unterricht eben den Unwissenden am angemessensten ist:) so würden ihn wenigstens seine vertrauten Schüler verstanden haben, mit denen er sich oft insgeheim über wichtige Religionswahrheiten unterhalten hat. Aber auch in diesen Reden finden wir keine typologischen Erörterungen.

Die Unterredungen Jesu mit seinen Vertrauten sind von den Evangelisten nicht alle, und nicht vollständig aufgezeichnet. Sie liefern nur einige, und aus andern nur Auszüge. Hat Jesus dennoch vielleicht seinen Jüngern typologische Erläuterungen vorgetragen, ohnerachtet uns nichts davon aufbehalten ist? — Vielleicht? — Nun ja, es könnte seyn. Allein weil wir es nicht wissen, so steht die Sache, wie sie vorher war; so fehlt es ja eben an einem Beweise, daß Jesus Typologie gelehrt hat. Und mehr wollte ich nicht sagen.

Mein zweeter Nebengrund ist zunächst gegen die Ritualvorbilder gerichtet. Er ist dieser. Die Apostel, und besonders Paullus, reden nicht so von der alttestamentlichen Religion, wie sie würden geredet haben, wenn sie eigentliche messianische Vorbilder darinn gefunden hätten. Man darf nur den einzigen Brief an die Galater gelesen haben, so wird man wissen, daß Paullus das ganze mosaische Gesetz, in Vergleichung mit dem Evangelium, als gering und dürftig vorstellet. Er sagt z. E. K. 3, 21. daß jenes nicht glücklich machen könne, und nennt es K. 4, 9.

"schwa-

"schwachen und dürftigen Kinderunterricht *)." Auch in andern paullinischen Schriften sind ähnliche Vorstellungen enthalten, welche dahin zielen, das Unvollkommene und Unfruchtbare der mosaischen Religionsverfassung sichtbarer zu machen. Der größte Theil des Briefes an die Hebräer beschäfftiget sich damit, zu zeigen, daß Christus viel höher sey, als Moses, und daß sein Priesterthum vor dem aharonischen grosse Vorzüge habe. Hie und da schiebt der Verfasser einen Gedanken ein, wodurch er die mosaische Oekonomie auf ihren geringern, von den Juden aber zu sehr erhöhten, Werth herabzusetzen sucht. Zur Bestätigung kann unter andern auch die Stelle Hebr. 8, 5. 6. dienen. Von den aharonischen Priestern sagt Paullus: "sie verwalten ihr Amt nach einem Schattenbilde (ὑποδειγματι και σκια) des himmlischen Allerheiligsten, wie denn Moses, da er die Stiftshütte bauen wollte, den göttlichen Befehl erhielt: Mache alles nach dem Muster, welches dir auf dem Berge gezeigt worden ist." Der Apostel sieht hiemit auf 2. B. Mos. 25, 40. zurück. Von Christo aber sagt er: "Er hat ein um so viel besseres Amt erhalten, je vorzüglicher das von ihm, als Mitler, geschlossene Bündniß ist, indem es sich auf bessere Verheissungen gründet." Also auch hier wird das messiani-

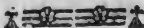
*) Ασθενη και πτωχα στοιχεια geht vermuthlich auf die Religion der Juden und der Heiden zugleich, welche beide Völker mehrere Religionsgebräuche und Anstalten gemeinschaftlich hatten. (S. Koppe bei Gal. 4, 3.) Allein dieß ändert in der Hauptsache nichts. Genug, auch die mosaische Religion ist ein dürftiger Unterricht.

sianische Priesterthum dem aharonischen entgegen gestellt. Dieses wurde in einer Stiftshütte verrichtet, welche selbst nur als eine Kopie eines, dem Moses gezeigten, Originals anzusehen ist. (Offenbar soll diese Vorstellung den ganzen levitischen Priesterdienst in den Augen der jüdischgesinnten Christen verringern!) Hingegen das Amt Christi hat es mit weit vorzüglichern Verheissungen, mit Verheissungen geistlicher Vollkommenheiten und ewiger Glückseligkeit zu thun.

Nur dieß Wenige nehme man zusammen, und suche es denn mit den Vorstellungen zu vereinigen: daß Paullus in den mosaischen Anstalten wirkliche messianische Vorbilder erkannt habe: so wird man ohnfehlbar auf Schwierigkeiten stossen. Wenn schon ein Theil der messianischen Religion in jene Anstalten eingehüllt war: warum stellt sie denn Paullus so gering und unfruchtbar vor? Warum setzt er die Verheissungen, welche Christus giebt, den Verheissungen des aharonischen Priesterthums so ganz entgegen? Dieß würde er, unter der Voraussetzung, daß dieses Priesterthum eine vorbildliche Bestimmung gehabt habe, schwerlich gethan haben. Denn hätte er diese Bestimmung geglaubt und behauptet, so hätte er jenes Priesterthum als etwas Grosses und Wichtiges vorstellen müssen, und er würde es haben thun können, ohne die Vorzüge des Christenthums zu verdunkeln. Paullus selbst also, er, in dessen Briefen man sogar ein ganzes typisches System zu finden glaubte, scheint keine Typologie behauptet zu haben.

Ein dritter Nebengrund wider die Vorbilder, könnte aus der Gewohnheit der Juden, ihre heiligen Bücher allegorisch zu erklären, hergenommen werden. Es ist aber hievon schon oben *) bei einer andern Gelegenheit geredet worden. Daher wird dieser dritte Nebengrund ohne weitere Erläuterung und Anwendung blos hingestellt werden dürfen. Man wird ohnehin leicht Stellen im N. T. besonders in den apostolischen Briefen finden, wobei die allegorische Erklärungsart der Juden angewendet werden kann, ohne daß man sich veranlaßt sieht, zu typologischen Vorstellungen seine Zuflucht zu nehmen.

*) S. 122. f.



Magazin [illegible] Leidensgeschichte Jesu über [illegible] 38.
bei dem Osterlamm.

S. auch Schulz Erklär. der 1. Br. an die Korinther.

Morus dissertatt. theolog. Lips. 1787. worin auch die Abhandl. ad loc. Paulin. 1 Cor. XV, 35–55. p. 134. befindlich ist.

Schriftstellerung. Hierin eine Abhandl. von den Metaphern in apostol. Vorträgen, v. K. H. Lehmann [illegible] 1788. 104. S. gr. 8. Es ist auch eine Erkl. v. Eph. 4, 5–10. Hierin war über Col. 3, 18–20. S. 41 [illegible].

Jesaias aus übersetzt mit Anmerkk. v. Christ. Gottl. Hensler. Hamb. u. Kiel 1788. S. 416 gr. 8.

[illegible] Geschichte [illegible] Stolz [illegible] III. 1 x.

Lüderwald [illegible] Symbolum [illegible] (der [illegible] ist ein [illegible]) [illegible] zu den 85–88. Band der allgem. Deutsch. Bibl. S. 84. u. 90.

Neue Aufklärung [illegible] Theologie [illegible] Allgem. deutsche Bibl. Bd 88. St. 1. S. 57. [illegible] recensirt wird.

Anmerkk. von Grimm und Nagel [illegible] und
zeigt [illegible], dass die Ketzer keine Verkehrer sind.

chön
Das
ung